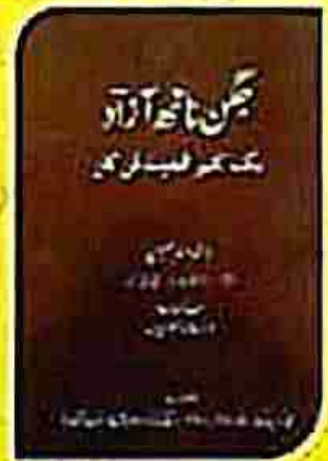
اقبال اور مشرقی مفکرین
پروفیسر منظر حسین
میر ظہیر عباس روستمانی

اقبال اور دانتے
تفہیم و تعین قدر
اقبال کا تصورِ تعلیم

اقبالؔ اور مشرقی مفکّرین

پروفیسر منظر حسین

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

IQBAL AUR MASHREQUI MOFAKKERIN

BY

PROF. MANZAR HUSSAIN

Year of Publication- 2022

ISBN- **Price 450/-**

نام کتاب : اقبال اور مشرقی مفکرین

مصنف : پروفیسر منظر حسین

تعداد صفحات: : 352

سال اشاعت: : 2022ء

قیمت : Rs. 450/-

کمپوزنگ : قاری عبداللہ

زیر اہتمام : مولانا آزاد ریسرچ سنٹر، رانچی یونیورسٹی، رانچی

طباعت :

ملنے کے پتے:۔

(1) کرن بک ڈپو مین روڈ، رانچی (2) آزاد کتاب گھر، جمشید پور

انتساب

اساتذہ گرامی قدر

جناب پروفیسر سید محمد حسنین

اور

جناب پروفیسر محبوب اعلیٰ قریشی

کے نام

تا مرا عشقِ تو تعلیمِ سخن گفتن کرد
خلق را وردِ زباں مدحت و تحسینِ من است

(حافظ)

فہرست

عنوانات	صفحہ نمبر

❁❁❁

"اقبال جو کچھ سوچتا تھا قرآن کے
دماغ سے سوچتا تھا، جو کچھ دیکھتا تھا
قرآن کی نظر سے دیکھتا تھا۔
حقیقت اور قرآن اس کے نزدیک
شئے واحد تھے۔"

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ)

حرفِ چند

اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے کہ اقبالؔ کے فکر وفن کی تعمیر میں کم وبیش مشرق ومغرب کے متعدد اکابر، صوفیاء اور شعراء نے حصہ لیا ہے۔ ان میں سے بہت سارے مفکرین، مصلحین، مدبرین کے افکار ونظریات سے اختلاف بھی تھا اور بعض سے اتفاق وعقیدت بھی۔ اقبال کے افکار ونظریات پر اہم مشرقی مفکرین کے جو اثرات مرتب ہوئے ہیں اور ان کے مابین مشابہت وافتراق کے جو چند اہم نکات ہیں ان پر توجہ مرکوز رکھتے ہوئے ایک معروضی تجزیہ پیش خدمت ہے۔ اس ضمن میں آٹھ عظیم عبقری شخصیتوں مولانا رومی، حافظ شیرازی، شیخ احمد سرہندی، سرسید احمد خاں، ٹیگور، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کو جگہ دی گئی ہے۔

اقبال کی تصنیف میں سب سے پہلے رومی کا ذکر ان کے تحقیقی مقالہ The Development of Mataphysic in Iran (ایران میں بعد الطبیعات کا ارتقا) میں کیا گیا ہے جس پر علامہ کو جرمنی کی میونخ یونی ورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی تھی۔ اس مقالے میں شاعرِ مشرق نے اسلام کے اخلاقی پہلوؤں کو زیادہ اُجاگر کرنے کی کوشش کی ہے اور ہر شخص سے محبت اور بھلائی کرنے کی تلقین کرتے ہوئے اُس کی تائید میں رومی کے درج ذیل اشعار نقل کئے گئے ہیں۔

دل بدست آور کہ حج اکبر است — از ہزار آں کعبہ یک دل بہتر است
کعبہ بہ نگاہ خلیل اکبر است — دل گذر گاہِ جلیل اکبر است

اس کے علاوہ علامہ اقبالؔ نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ وہ رومی کا ہی فرستادہ ہے اور انہوں نے ہی خواب میں ظہور پذیر ہوکر بیدار کیا اور اذن نغمہ سرائی دی کہ قوم کو نئی زندگی بخشے

کے لئے اپنی جدو جہد، جدید تجربات اور تازہ فکر کو لوگوں کے سامنے پیش کروں۔ اس کے علاوہ ''رموز بیخودی'' مطبوعہ 1918 کا پیش لفظ بھی رومی کے اس شعر سے شروع ہوتا ہے۔

جہد کن ، در بے خودی خود را بیاب   زود تر واللہ عالم با الصواب

''پیامِ مشرق'' کی ایک نظم ''حکمت و شعر'' میں منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے بوعلی سینا (عقل) کے بجائے رومی (عشق) کو اپنا رہنما تسلیم کرتے ہیں۔ ''پیامِ مشرق'' کی کئی غزلوں میں رومی کے فلسفیانہ مضمرات کو آشکار کیا ہے، ''زبورِ عجم'' کے ایک شعر میں اپنا تعارف کراتے ہوئے اس کا اعتراف کیا ہے کہ میں نے مثنوی مولانا روم سے اسرار حیات کے خزانے لوٹے اور تصوف کے گہرے سمندر کی تہہ سے نایاب موتی برآمد کر سکے۔ اس کے علاوہ ''زبورِ عجم'' کے کئی ابواب میں مرشد رومی کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ ''گلشنِ راز جدید'' کے خاتمے والے حصے میں اقبال مسلمانوں کو یہ تلقین کرتے ہیں کہ اگر مغربی تہذیب کے تباہ کن مضمرات سے محفوظ رہنا چاہتے تو میرے خمیر سے جو شرارے نکلے ہیں ان کو پکڑ لو کیوں کہ میں نے اسی سوز میں زندگی بسر کی ہے جو رومی سے حاصل ہوا ہے۔

شرارے جستہ گیر از درونم   کہ من مانند رومی گرم خونم

''جاوید نامہ'' جو اقبال کا شاہکار فارسی شعری مجموعہ ہے، میں اقبال نے آسمانی سفر کے لئے مرشد پیر رومی کا انتخاب کیا۔ کتاب کے اختتام پر ''خطاب بہ جاوید'' کے تحت نئی نسل کو پیغام دیتے ہوئے تلقین کرتے ہیں کہ پیر رومی کو اپنا رفیق بناؤ۔ ''ارمغان حجاز'' میں یوں تو 47 رباعیاں ہیں لیکن ان میں سے دس رباعیوں میں اپنے مرشد رومی سے گہری عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ اقبال کے اُردو شعری مجموعوں میں ''بالِ جبریل'' میں رومی کا سب سے زیادہ اثر دکھائی دیتا ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں۔

علاج آتشِ رومؔی کے سوز میں ہے ترا   تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں
اُسی کے فیض سے میری نگاہ روشن ہے   اسی کے فیض سے میرے سبو میں ہے جیحوں

یہ بات بلاخوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ ایرانی شعرا میں رومؔی کے بعد جس شاعر کے

اثرات اقبال پر سب سے زیادہ مرتسم ہوئے ہیں وہ خواجہ حافظ شیرازی ہیں گرچہ فکر و احساس میں دونوں عظیم فنکاروں میں بُعد مشرقین ہیں۔ حافظ عجمی تصوف کے نمائندہ تھے جو وحدت الوجود اور ہمہ اوست کا فلسفہ ہے۔ علی الرغم اس کے اقبال وحدت الشہود یعنی ہمہ از اوست کے حامی تھے۔ اقبال نے ''اسرارِ خودی'' کے پہلے ایڈیشن میں حکیم افلاطون اور خواجہ حافظ شیرازی اور بعض دیگر مواقع پر نظریۂ وحدت الوجود کی مخالفت بھی کی جس کے نتیجے میں ایک ادبی معرکہ آرائی کی صورت پیدا ہوگئی پوری تفصیل آگے آئے گی۔ اقبال وحدت الوجود اور افلاطون کے عینی فلسفہ کو اس لئے ہدف تنقید بناتے ہیں کہ ان کی رو سے یہ دھوکا اور مایا ہے لہٰذا اس نظریے سے بے عملی کی تلقین ملتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ نظریہ خودی کو مٹانے کی تلقین کرتا ہے جو اسلام کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ ''اسرار خودی'' کی اشاعت اور حافظ شیرازی کے متعلق اقبال کے اشعار پر ایک ہنگامہ برپا ہوگیا۔ بعد میں اقبال کو صفائی دینی پڑی۔ یہ بات بھی اپنی جگہ حقیقت پر مبنی ہے کہ اسلوب سخن کے اعتبار سے اقبال نے بڑے پیمانے پر حافظ سے استفادہ کیا ہے۔ اقبال نے اس مقصد کے لئے ایسے اسلوب کی تشکیل کی جو شیوۂ دلبری کے ساتھ ساتھ جلال تیموری کا آہنگ رکھتا ہے۔ حافظ کے اسلوب کی نمایاں خصوصیت نشاط عشق، جوش بیان اور مستی احوال و بے خودی ہے۔ اقبال مستی کردار کے نمائندہ تھے۔ لہٰذا انہوں نے سبک ہندی اور سبک شیرازی کو ہم آہنگ و یک رنگ کرتے ہوئے حافظ کے اسلوب کو وسعت و نیرنگی اور رفعت و شوکت عطا کی اور یہی ان کی شاعرانہ عظمت کا سب سے اہم ثبوت ہے۔

شاعر مشرق علامہ اقبال نے جہاں اپنے مرشد رومی کے اثرات کو سب سے زیادہ قبول کرتے ہوئے حقیقت کی آگہی کے لئے منطقی دلائل و براہین پر وجدان کو ترجیح دی ہے۔ ترک نفس پر تزکیۂ نفس یا تعمیر خودی کو فوقیت دی ہے، سکونی اور مکتبی صوفیانہ نظریات کے مخالف رہے اور اس کو جہد عمل اور کارزار حیات کے منافی سمجھا۔ دوسری طرف ہمیں یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ اقبال کا صوفیانہ مسلک و نقطۂ نظر حضرت شیخ احمد سرہندیؒ سے متاثر و مستعار ہے۔ اس کے علاوہ وہ تصوف کے مختلف دبستانوں میں شریعت اسلامی

کے دبستانوں کی حیثیت سے شیخ احمد سرہندی کے مکتب فکر کو اہمیت دیتے ہیں اور ان کو تصور مرد مومن کا نمونہ تسلیم کرتے ہیں۔ شاعر مشرق حضرت مجدد علیہ الرحمہ کے روحانی، علمی اور جہاد قلبی ولسانی کے باعث سب سے زیادہ معترف تھے اور عقیدت مند بھی۔ اقبال کے دل ودماغ پر حضرت مجدد علیہ الرحمہ کی غیرت ایمانی، جوشِ جہاد، طاغوتی نظام سے نبرد آزما ہونے کا عزم، جرأت وحق گوئی کا زبردست اور گہرا اثر تھا بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ اقبال کے ذہن کو مجدد الف ثانیؒ کے ہی افکار سے روشنی ملی۔ وہ مجدد الف ثانیؒ کے وحدت الشہود کے نظریے سے زبردست متاثر تھے اور حضرت شیخ احمد سرہندی کی طرح محی الدین ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کو گمراہ کن گردانتے ہیں۔ دونوں کا پختہ عقیدہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ مومن کی زندگی کی معراج ہے۔ لہٰذا تصوف اور طریقت کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے قرآن وسنت کے مطابق بنایا جائے۔

اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں کہ سرسید کی عبقری شخصیت اپنے آپ میں ایک انجمن تھی۔ ایک تحریک تھی جنہوں نے اپنے فکر ونظر اور مجتہدانہ عمل سے زمانے کے رخ کو بدل کر رکھ دیا۔ ہندوستانی مسلمانوں کے عروق مردہ میں زندگی کے آثار پیدا کر دیئے۔ سرسید اور ان کی تحریک سے علامہ اقبال کس حد تک متاثر تھے اور انہیں کس حد تک قلبی لگاؤ تھا اس کا اندازہ ہمیں اقبال کی تحریر اور مکاتیب سے ہوتا ہے۔ اسلام کی تشکیل نو کا جو سلسلہ سرسید احمد خاں نے شروع کیا تھا علامہ اقبال بھی اُسی سلسلے کی ایک کڑی ہیں۔ شاعر مشرق اس بات کے معترف ہیں کہ سرسید کی بے چین روح نے ہی عہد جدید کے اثرات کو محسوس کرتے ہوئے مسلمان قوم کو جدید حالات کے مطابق زندگی گذارنے کے لئے تیار کیا۔ دونوں مفکرین کے افکار ونظریات کا ایک اہم پہلو تقلید سے انحراف بھی ہے۔ دونوں مفکرین اندھی تقلید اور روایت پرستی کے بجائے معروضیت اور عقلیت کی ترغیب دیتے تھے۔ دونوں کے نزدیک اجتہاد اصلاح معاشرت کی کلید کی حیثیت رکھتا ہے۔ سرسید کی طرح اقبال نے بھی قوم کی زندگی اور تازگی کے لئے اجتہاد کو بہت زیادہ اہمیت دیا ہے۔ وہ مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی

پستی کی وجہ اندھی تقلید کو ہی قرار دیتے ہیں جس کا تدارک اُن کی نگاہ میں اجتہاد و تجدید ہے۔ الغرض کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کے افکار و نظریات پر سرسید کا کسی حد تک اثر تھا۔

ٹیگور اور اقبال دونوں عظیم شخصیتوں کا عہد تقریباً ایک ہے۔ ان دونوں نے جب آنکھیں کھولیں اُس وقت ہندوستان کی فضا 1857 کے واقعات کی بجھتی ہوئی آگ سے منور تھی۔ دونوں سچے دیش بھکت تھے اور دونوں شانتی کے بہت بڑے امین۔ دونوں رجائیت پسند شاعر تھے۔ میں نے ''اقبال اور ٹیگور'' عنوان کے تحت دونوں شخصیت کے افکار و نظریات اور شاعرانہ عظمت کے حوالے سے مشابہت و افتراق کے جو اہم پہلو نمایاں ہیں، ان پر روشنی ڈالی ہے۔

اس میں کسی شبہہ کی گنجائش نہیں کہ علامہ اقبال کے تئیں مولانا ابوالکلام آزاد کے دل میں نیک جذبات و احساسات تھے۔ سیاسی و نظریاتی اختلاف کے باوجود مولانا آزاد نے اخلاقی قدروں کو وسعت بخشی اور وہ علامہ اقبال کے قدر دانوں میں تھے۔ اقبال کے دل میں بھی مولانا آزاد کے لئے بڑی جگہ تھی۔ دونوں ایک دوسرے کو عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ میں نے ''اقبال اور آزاد'' عنوان کے تحت دونوں عظیم عبقری شخصیتوں کے مراسم و روابط کے علاوہ ''تحریک خلافت'' کے حوالے سے ان کے افکار و نظریات اور عملی کاوشوں کا تجزیہ معروضی انداز میں پیش کرنے کی جسارت کرتے ہوئے دونوں کی لغزشوں کی بھی نشان دہی غیر جانبدارانہ اور منصفانہ طور پر کی ہے۔

علامہ اقبال اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی دونوں کی تحریریں تلاش حق، مقصد حیات، اخلاق و روحانی تربیت، انفرادی و اجتماعی زندگی کی رفعت کی ضامن ہیں، جو آدم خاکی کو انسان کامل کے مقام تک لے جاتی ہیں۔ دونوں میں حمیت اسلامی و جذبۂ ایمانی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ دونوں کے دل و دماغ اقامت دین اور اعلائے کلمۃ الحق سے مزین تھے۔ تعمیر حیات و تسخیر کائنات دونوں کا نصب العین تھا۔ میں نے ''اقبال اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی'' عنوان کے تحت دونوں عبقری شخصیتوں کے مابین تعلقات و روابط کا اجمالی جائزہ لیا ہے۔ دونوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے بہت سے پہلو میں مماثلت اور مشابہت بھی ہے۔ دونوں نے جدید ذہن کو سامنے رکھ کر اسلام کی تفہیم کی اور اپنے افکار و نظریات کی ضیاپاشیوں سے عالم انسانی کو منور کیا۔

بیسویں صدی کی ان دو عظیم عبقری ہستیوں کے تصور قومیت اور وطنیت کے اہم پہلو کا جائزہ لیا گیا ہے۔ دونوں اس نظریے کے موید تھے کہ قومیت کی بنیاد جغرافیہ پر نہیں مذہب پر ہونا چاہئے۔

اقبال کے شیدائیوں میں ایک اہم اور نمایاں نام مشہور عالم دین، بلند پایہ مفکر مولانا سید ابو الحسن علی ندویؒ کا ہے۔ یوں تو ان کی حیثیت معتبر و مستند مؤرخ کی ہے لیکن ان کی عربی تصنیف ''روائع اقبال'' کو اقبالیات کی تفہیم و تنقید میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ تقاریر اور مقالات پر مبنی مولانا علی میاں کی یہ تصنیف دار الفکر دمشق سے 1960ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ بعد میں اس کا اردو ترجمہ ''نقوشِ اقبال'' کے نام سے مولانا شمس تبریز خان نے کیا۔ اس کتاب میں 21 مضامین ہیں جن کے مطالعے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ مولانا کو شاعرِ مشرق سے گہری عقیدت تھی اور ان کی شاعری کی اہمیت، افادیت اور معنویت کے معترف بھی تھے۔

میں نے اس کتاب میں مولانا رومی، خواجہ حافظ، شیخ احمد سرہندی، سرسید احمد خاں، رابندر ناتھ ٹیگور، مولانا آزاد، مولانا مودودی اور مولانا علی میاں کے مابین افکار و نظریات کے حوالے سے تجزیاتی و تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ مضمون کی ابتداء میں مولانا رومی، حافظ شیرازی اور شیخ احمد سرہندی کے سوانحی احوال و کوائف بھی تفصیلی طور پر درج کر دیئے گئے ہیں تا کہ نئی نسل ان مفکرین کے حالات زندگی سے واقف ہو سکیں۔

میری کتاب ''اقبال اور مشرقی مفکرین'' کا تعلق تقابلی مطالعے سے ہے۔ اس میں کہاں تک میں کامیاب ہو سکا ہوں اس کا فیصلہ قارئین پر چھوڑتا ہوں۔ اقبال کے فارسی اشعار کے منظوم ترجمہ کے لئے میں نے سید احمد ایثار کے منظوم ترجمے سے مدد لی ہے۔ اس کتاب کی ترتیب و تزئین و کمپوزنگ میں عزیزم قاری عبداللہ نے اپنے انہماک اور دلچسپی کا ثبوت دے کر میری دعاؤں کا مستحق ہوئے۔

منظر حسین

رانچی

5/جنوری 2022ء

اقبالؔ اور مولانا رومیؔ

''فی الجملہ رومی سے اقبال کی بے پناہ عقیدت کا
سب سے بڑا سبب بس یہی ہے کہ مثنوی کے
اندر انہیں وہ کنجی مل گئی جس سے انھوں نے دین
اور فلسفہ کے دروازے کے تمام خزانے کھول
دیے یعنی کائنات اور حیات کے جملہ مسائل حل
کر لیے اور وہ کنجی 'عشق' ہے جس کے لیے قرآن
نے 'حب' کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ بھی بتا دیا
ہے کہ اگر اللہ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو اللہ کے
رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اتباع کرو۔ اللہ
خود بخود تم سے محبت کرنے لگے گا۔''

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

مولانا جلال الدین رومیؒ

نام ونسب، ولادت وتعلیم وتربیت

تاریخی پس منظر:

تیرہویں صدی عیسوی کو اسلامی تاریخ کا سیاہ ترین دور کہا جا سکتا ہے۔ یہ ایک ایسا پرآشوب زمانہ تھا کہ تاتاریوں کے سیلاب سے ہزاروں شہر اجڑ گئے۔ لاکھوں قتل کیے گئے۔ بغداد تباہ ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا۔ ایران، عراق، حجاز، شام اور مصر جو مسلمانوں کے مضبوط قلعے مانے جاتے تھے وہ سب تباہ و برباد ہو گئے۔ ایسا لگتا ہے کہ یہ عہد مسلمانوں کے لیے انتہائی ذلت اور زوال کا تھا۔ 1219ء میں چنگیز خاں کے حملوں سے جس تباہی کا آغاز ہوا تھا 1265ء میں ہلاکو خاں نے اسے اختتام کو پہنچایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سینکڑوں شہروں کو ویران کر دیا گیا۔ علوم وفنون کے بڑے بڑے مراکز تباہ کر دیے گئے۔ جن بستیوں میں عالم اسلام کے چمکتے تارے سکونت پذیر تھے ان سبھوں کو بے چراغ کر دیا گیا۔ سمرقند، بخارا رے، ہمدان، قزوین، مرد، نیشاپور اور خوارزم جیسے شہر جو عالم اسلام کی عظیم شخصیتوں سے جگمگ جگمگ کر رہے تھے۔ سب تہ و تیغ کر دیے گئے۔ 1258ء میں بغداد کی خلافت اور 1266ء میں اسپین میں مسلمانوں کی سلطنت ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دی گئی۔ خلافت عباسیہ کا آخری

تاجدار معتصم باللہ پیروں تلے روند دیا گیا۔ بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی:۔

''تاتاری یورش نے لگ بھگ سارے اہم مسلم مقبوضات کو پامال کر دیا۔ ہزاروں شہر اجاڑ دیئے، علوم وفنون کے بڑے بڑے مراکز ویران ہو گئے۔ جن بستیوں میں علما وفضلا کا مجمع تھا اور تشنگان علوم کا کارواں درکارواں دن رات اترتے تھے وہ سب بے چراغ ہو گئے، بخارا خاک کا ڈھیر ہو گیا، ساری آبادی تہ تیغ کر دی گئی۔ سمر قند جل کر راکھ ہو گیا، باشندے قتل ہو گئے، بلخ، رے، ہمدان، زنجان، قزوین، مرو، نیشاپور اور خوارازم جیسے عالم اسلام کی پیشانی کے چمکتے ستارے ٹوٹ کر مٹی میں مل گئے، عروس البلاد بغداد دنیائے اسلام کا جگمگاتا تاج ہلاکو کی وحشی اور خونخوار فوج کے ہاتھوں تاراج ہو گیا اور مسلم تہذیب وتمدن کی وہ یادگار جو صدیوں میں بنتے بنتے بنی تھی اچانک گرد وغبار کی طرح اڑ گئی۔ سینکڑوں سال تک جمع ہوا علوم وفنون کا نادر خزانہ چالیس دن میں خاکستر ہو گیا۔ خلافت عباسیہ کا تنہا وارث خلیفہ معتصم باللہ جو دنیا بھر کے مسلمانوں کی آبرو تھا اور اب صد سالہ مسلم اقتدار کی صرف روحانی علامت بن چکا تھا خیمے میں لپیٹ کر پاؤں سے روند دیا گیا۔ لاکھوں جانیں تلف ہوئیں، علوم و فنون کے نایاب خزانوں کی جو بربادی ہوئی اس پر آج تک علمی دنیا ماتم کر رہی ہے۔'' [1]

اس عبرت ناک تباہی کا سب سے المناک پہلو یہ ہے کہ مسلمانوں میں ہزاروں قسم کی برائیاں پیدا ہو گئیں۔ اللہ اور آخرت پر ایمان متزلزل ہو گیا۔ منافقت، بدعہدی، فتنہ پروری مسلمانوں کی شناخت بن گئی۔ غلامی خواہ چند ہی روز کی ہو انسان

کی بہترین صلاحیتوں کو سلب کر دیتی ہے اور منگولوں کی بربریت تو یقیناً عذاب کی ایک بدترین صورت تھی۔ جو صاحب فہم تھے وہ اسے قہر خداوندی تصور کر رہے تھے اور اس بات کے حامی تھے کہ شکوہ شکایت کے بجائے خاموشی سے برداشت کرنا چاہیے۔ چنگیز خاں نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا۔

"میں وہ خدائی تازیانہ ہوں جو لوگوں کے گناہوں کی سزا کے لیے اس دنیا میں بھیجا گیا ہوں"

ابن الاثیر جو ایک معاصر شاہد کی حیثیت رکھتا ہے۔ تاتاری سیلاب کی ہولناکیوں کا ذکر کرتے ہوئے کانپ جاتا ہے اور پکار اٹھتا ہے کہ کاش میری ماں نے مجھے جنا ہی نہ ہوتا اس پر آشوب عہد میں ان تمام آشفتہ سری کے باوجود یہ بھی ایک خوش آیند حقیقت ہے کہ اسی پر آشوب عہد میں باکمالوں کی ایک لمبی فہرست ہے۔ جنہوں نے اپنی علمی کاوشوں اور بصیرتوں سے معاشرے کے افراد کو جینے کا حوصلہ بخشا اور عوام کی علمی تشنگی کی تسکین کا سامان فراہم بخشتے رہے۔ بقول مولانا شبلی نعمانی:۔

"اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اس نے بارہا بڑے بڑے صدمات اٹھائے، لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اس کو ٹکر لگی، کسی اور قوم یا مذہب کی لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا، یہی زمانہ ہے جس میں تاتار کا سیلاب اٹھا اور دفعتاً اس سرے سے اس سرے تک پھیل گیا، سیکڑوں ہزاروں اجڑ گئے، کم از کم 90 لاکھ آدمی قتل کر دیئے گئے، سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تاریخ اسلام کا تاج تھا اس طرح برباد ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا، یہ سیلاب 615ھ میں تاتار سے اٹھا اور ساتویں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا، یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی

اوج و شان کے ساتھ قائم رہا، محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ محی الدین عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی، ابن الاثیر مورخ، ابن الفارض، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی، شمس الدین آمدی، شمس الائمہ کردری، محدث ابن الصلاح، ابن النجار، مورخ بغداد، ضیاء بن بیطار، ابن حاجب، ابن القفطی، صاحب تاریخ الحکماء خونجی منطقی، شاہ بوعلی قلندر، زملانی وغیرہ اسی پرآشوب عہد کی یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹتی جاتی تھیں، لیکن علم وفن کے حدود وسیع ہو جاتے تھے، اسی زمانہ میں محقق طوسی نے ریاضی کو نئے سرے سے ترتیب دیا، یاقوت حموی نے قاموس الجغرافیہ لکھی، ضیاء بن بیطار نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں، شیخ سعدی نے غزل کو معراج پر پہنچایا، ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنایا، سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔'' [۲]

اس عہد کی ایک شناخت روحانی اقتدار کا ذوق، میدان عمل سے علاحدگی اور گوشۂ عافیت کی تلاش تھی۔ مسلم معاشرہ بیچارگی، مایوسی، بے یقینی، دنیا سے بددلی، میدان عمل سے کنارہ کشی کر کے خوف و ہراس میں جی رہا تھا اگرچہ شاہی بارگاہ میں انتشار اور افراتفری کا ماحول تھا لیکن صوفیوں اور فقیروں کی خانقاہیں امن و آشتی و سکون و عافیت کا گہوارہ بن گئی تھی۔ خاص و عام کا آماجگاہ تھا۔ اہل اللہ سے لگاؤ اور خانقاہوں سے رغبت اس عہد کا مزاج بن گیا تھا۔ یہاں ان کو تصوف اور سلوک کے راستے پر چل کر راحت ملنے کی امید نظر آتی اور روحانی طمانیت کی چاہ میں فقیروں اور

صوفیوں کے حضور میں آنے لگے۔ اسی لیے شیخ نجم الدین کبریٰ، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ اکبر محی الدین، ابن عربی، خواجہ فرید الدین عطار، صدر الدین قونوی جیسے عظیم صوفیوں کی خانقاہیں روحانی و باطنی تقاضوں کے جواب تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس زمانے میں تصوف و سلوک اور خانقاہیت کا رواج بڑھا اور اس کو ترویج و ترقی ملی۔ فنا و بقا کا فلسفہ اپنے عروج پر تھا جس کے تحت زندگی کا حوصلہ کمزور پڑ جانے پر فانی سے دلبستگی نہیں رہتی اور ساری توجہ باقی پر مرکوز ہو جاتی ہے۔ انسانی کمزوریوں سے اپنے آپ کو خالی کر لینا اور اوصافِ مولا انسانی ضمیر میں بھر لینا تصوف کا عین مقصدیت بن گیا۔ جوش، سرمستی، اپنے آپ میں مگن رہنے کی کیفیت بزرگان طریقت کا مزاج بن گیا۔ شیخ شہاب الدین سہروردی اور محی الدین ابن عربی ان مسائل کی تقسیم و تطبیق میں مصروف تھے۔ فانی سے بے تعلقی بڑھ رہی تھی اور باقی سے شغف، خودی کو ہٹا کر خدائی کی طرف کثرت سے نکل کر وحدت کی طرف، دنیا کو ترک کر کے خانقاہوں کی طرف، ظاہری علم کو چھوڑ کر باطنی علم کی طرف قدم اٹھانا تصوف کا نصب العین بن گیا تھا۔ مشائخ کی مجلسوں میں یہی چرچے تھے۔ اسی سلوک و طریقت کے ماحول میں بہت سے صوفی حضرات ایسے بھی تھے جو موزوں طبقے کے مالک تھے اور انہیں شعر و شاعری سے خاص طور پر شغف تھی۔ مثنوی، غزل اور رباعی جیسی صنف پر طبع آزمائیاں ہوئیں۔

مولانا رومی کی پیدائش: ساتویں صدی کے اسی تصوف کی آغوش میں مولانا جلال الدین رومی نے آنکھیں کھولیں، 6 ربیع الاول 604 ہجری بمطابق 30 ستمبر 1207 عیسوی میں موجودہ افغانستان کے شہر بلخ میں پیدا ہوئے۔ آپ کا نام نامی محمد، لقب جلال الدین، خطاب خداوندگار اور عرف رومی تھا۔ والد کا نام شیخ بہاؤ الدین تھا جو اپنے علم و فضل و بزرگی کے لیے سارے خراسان میں ادب و احترام سے

دیکھے جاتے اور انہیں سلطان العلماء کے خطاب سے سرفراز کیا گیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ خطاب انہیں سرورِ کائنات محمد ﷺ کی بشارت کے نتیجے میں حاصل ہوا تھا۔ والدہ کا نام مومنہ خاتون تھا۔ رومی کے دادا حسین ابن احمد خطیبی اپنے عہد کے بہت جید عالم اور باکرامت بزرگ تھے۔ انہیں صرف علماء اور حکماء ہی نہیں بلکہ معاصر حکمراں بھی ایک بڑا روحانی پیشوا مانتے تھے۔ عوام میں غیر معمولی اثر تھا۔ بقول افلاکی خوارزم کے سلطان علاؤالدین محمد جو بہت بڑا بااقتدار حکمراں تھا اپنی بیٹی ملکۂ جہاں کی شادی ان سے کردی انہیں کے بطن سے مولانا رومی کے والد شیخ بہاؤالدین پیدا ہوئے۔ سلسلۂ نسب والد کی جانب سے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے جاملتا ہے۔ والدہ کی جانب سے علوی تھے۔ مولانا کے نانا حضرت ابراہیم ادہمؒ کی اولاد میں سے تھے۔

مولانا نے بچپن کے صرف پانچ سال اپنے آبائی وطن میں گذارے لیکن ان کی زندگی کے ساتھ بلخ کا نام ہمیشہ کے لیے جڑ گیا۔ اس کا اظہار بھی وہ فخر سے کرتے تھے۔ اپنی مثنوی ''فیہہ ومافیہہ'' کے دیباچے میں بھی اپنا نام محمد ابن محمد بن الحسین البلخی لکھا ہے۔ مولانا رومی کے والد شیخ بہاؤالدین کا وہ رتبہ تھا کہ سلطان محمد خوارزم شاہ خود آپ کے حلقہ بگوشوں میں تھا اور اکثر ان کی خدمت میں حاضر ہوا کرتا تھا۔ علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ خراسان کے کونے کونے سے لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوکر مشکل سے مشکل مسائل کے سلسلے میں فتویٰ پوچھتے جس کا آپ تشفی بخش جواب دیتے۔ بقول حضرت سلطان ولدؒ ۔

مثل او کس بنود در فتویٰ
از فرشتہ گذشتہ در تقویٰ

(فتویٰ نویسی میں آپ جیسا کوئی نہ تھا۔ تقویٰ و پرہیزگاری کا یہ عالم تھا کہ فرشتوں سے معصومیت میں بڑھ گئے تھے۔)

اسی عہد میں مفکر اعظم امام رازی فخر الدین بھی تھے جو یونانی فلسفی کے ماہر تسلیم کیے جاتے تھے اور خوارزم شاہ ان کے خاص عقیدت مندوں میں تھا اور وقتاً فوقتاً ان کو ساتھ لے کر حضرت بہاؤالدین کی خدمت میں حاضر ہوتا۔ بہاؤالدین فلسفہ کی عموماً اور فلسفہ یونانی کی خصوصاً خوب مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال دیا ہے اور فلسفہ کو سب کچھ سمجھ رکھا ہے، نجات کی کیا امید کرتے ہیں۔ امام رازی کو یہ ناگوار گذرتا لیکن خوارزم کے لحاظ سے کچھ نہیں بولتے، بہاؤالدین کی مخالفت کے لیے اس کے پاس معقول وجہ یہ تھی کہ بہاءالدین اس کے اور اس کے نظام فکر کی کھلم کھلا ہنسی اڑاتے تھے۔ ان کی کتاب ''المعارف'' کا ایک پورا باب رازی پر طعنوں اور ملامتوں سے پُر ہے۔ اتفاق سے ایک روز ایسا ہوا کہ سلطان جب آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ کے آس پاس مریدوں اور عقیدت مندوں کا غیر معمولی اژدہام تھا۔ سلطان کے ساتھ امام رازی اور دوسرے مصاحبین بھی تھے۔ انہوں نے موقع کو غنیمت جان کر بادشاہ کو ورغلایا کہ یہ قبولِ عام سلطنت کے لیے خطرے سے خالی نہیں۔ اگر اس کا تدارک ابھی نہیں کیا گیا تو یہ اندیشہ ہے کہ نظام حکومت درہم برہم ہو جائے گی۔ بادشاہ کے دل میں یہ بات گھر کر گئی اور امام رازی کے اشارے پر خزانہ اور سلطنت کی کنجیاں مولانا کی خدمت میں یہ کہہ کر کہ ''مقبولیت اور اکثریت و جمعیت سب آپ کو حاصل ہے۔ ارباب سلطنت کے پاس صرف یہ کنجیاں رہ گئی ہیں یہ بھی قبول فرمالیں''۔ مولانا بہاؤالدین تاڑ گئے کہ بادشاہ کا کیا منشا ہے۔ انہوں نے بلخ چھوڑنے کا پختہ ارادہ کرلیا اور بادشاہ کو کہلا بھیجا کہ اس ملک فنا کا یہ تمام خزینہ و دفینہ، حکومت و سلطنت سب آپ کے لائق ہے، ہم فقیروں کو اس سے کیا تعلق؟ میں بخوشی یہاں سے جاتا ہوں۔ لہٰذا جمعہ کو حسب معمول وعظ فرمایا اور شنبہ کو تین سو مریدان خاص کے ساتھ بلخ کے لیے روانہ ہو گئے۔ خوارزم شاہ بہت پچھتایا،

منت سماجت کی لیکن یہ اپنا ارداہ نہیں بدلے۔ جمعہ کے دن اپنے وعظ میں خوارزم بادشاہ کو آگاہ بھی فرما دیا کہ میرے بعد بلخ پر تاتاری لشکر حملہ آور ہوگا اور پورے خراسان پر قبضہ کرے گا۔ بلخ میں قتل عام کرے گا۔ بادشاہ روم بھاگ کر جائے گا اور وہاں ہلاک ہوگا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

خراسان سلطنت سے نکل کر مولانا کا کنبہ بلخ سے روانہ ہوا۔ پہلے نیشاپور پہنچا۔ اس وقت مولانا روم کی عمر چھ سال کی تھی۔ نیشاپور میں اس عہد کے مشہور صوفی شاعر فریدالدین عطار سے ملاقات ہوئی جنہوں نے پرتپاک طور پر آپ کا خیر مقدم کیا اور اپنے مکان میں ٹھہرایا۔ عطار نے رومی کی روحانی بصیرت کو فوراً پہچان لیا۔ انہوں نے دیکھا کہ باپ آگے آگے چل رہا ہے اور پیچھے پیچھے بیٹا ہے۔ برجستہ کہا کہ دیکھو ایک ندی کے پیچھے سمندر چلا آرہا ہے۔ فریدالدین عطار نے شیخ بہاؤالدین سے کہا کہ اس جوہرِ نایاب سے غافل نہ رہنا۔ یہ کہ کر اپنی تصنیف ''اسرار نامہ'' مولانا کو عنایت فرمائی۔ یہ کتاب روحانی روشن خیالی اور بصیرت کا خزینہ مانی جاتی ہے۔ اس میں دنیا سے بے رغبتی اور روحانی اسرار و رموز رقم ہیں۔ اسی کتاب کا دوسرا نام پندنامۂ عطار ہے۔ مولانا روم اسے ہمیشہ بہت عزیز رکھتے تھے۔ وہ حضرت عطار کے مرتبہ اور مقام کے سلسلے میں فرماتے ہیں۔ ؎

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

(حضرت عطار نے تو عشق کی سات شہروں کی سیر کی اور ہم ابھی اس کے ایک ہی کوچہ کے کونے میں ہیں)

نیشاپور میں قیام کے دوران حضرت مولانا بہاؤالدین کی اس عہد کے بڑے بڑے علماء اور صوفیاء سے ملاقات ہوئی۔ نیشاپور سے شیخ بہاءالدین بغداد کے لیے روانہ

ہوئے اور چند ماہ قیام کرنے کے بعد کوفہ کے راستے مکہ معظمہ روانہ ہوئے ۔ حج کا فریضہ انجام دیا اور پھر مدینہ طیبہ ہوتے ہوئے دمشق پہنچے۔ اثنائے سفر ہی سلطان العلماء کو بلخ کے تاراج ہونے کی خبر ملی۔ مولانا کا قافلہ چلتا ہوا ملک شام ہوتے ہوئے ملاطیہ پہنچا۔ جب یہ قافلہ ملاطیہ سے نکل کر آزر بائیجان سے گذر رہا تھا تو آذر بائیجان کے والی ملک فخر الدین کی ملکہ عصمت خاتون کو معلوم ہوا کہ مولانا بہاؤالدین اپنے قافلے کے ساتھ گذر رہے ہیں تو وہ ان کی تلاش میں نکل پڑیں اور آقشہر کے قریب ان سے ملاقات کی۔ ان کے پیچھے پیچھے فخر الدین بھی آ کر حاضرِ خدمت ہوئے اور دونوں بیعت ہوئے۔ یہ وہی فخر الدین بہرام ہے جو علم ودانش کا بڑا دلدادہ تھا اسی کے نام نظامی گنجوی نے اپنی مشہور کتاب ''فخر الاسرار'' معنون کی تھی۔ دونوں نے ان سے اپنے شہر چلنے کی پر زور سفارش کی لیکن وہ کسی طور وہاں جانے پر رضا مند نہ ہوئے کیونکہ وہاں شراب نوشی عام تھی۔ البتہ ان کے اصرار کو دیکھتے ہوئے فرمایا کہ اسی آقشہر میں ایک مدرسہ درس و تدریس کے لیے تعمیر کرا دیں چنانچہ آزر بائیجان کے شہر آقشہر میں ان کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا گیا جہاں دوسرے علماء کے ساتھ چار برس تک قیام کیا اور درس و تدریس میں مشغول رہے۔ ملک فخر الدین اور ان کی ملکہ عصمت خاتون کی وفات کے بعد مولانا نے لارندہ کا رخ کیا۔ اس وقت تک رومی اٹھارہ برس کے ہو چکے تھے۔ لارندہ جو آج قرمان کہلاتا ہے اور قونیہ کے جنوب مشرق میں واقع ہے وہاں سلطان علاؤالدین کے گورنر امیر موسیٰ نے ان کا خیر مقدم کیا اور اپنے یہاں قیام کرنے کی پیشکش کی جسے مولانا بہاؤالدین نے قبول نہیں کیا۔ چنانچہ یہاں بھی ان کے لیے ایک شاندار مدرسہ تعمیر کیا گیا جس میں انہوں نے تقریباً سات برس تک تدریس کے فرائض انجام دیے۔ یہاں کے قیام کے دوران ہی سمرقند کے ایک صاحب حیثیت اور مالدار شخص خواجہ شرف الدین سمرقندی جو لارندہ آ بسے تھے۔ ان کی دختر نیک اختر گوہر خاتون سے مولانا رومی کا عقد

کر دیا گیا۔ یہیں مولانا رومی کے سب سے بڑے صاحب زادے سلطان ولد کی پیدائش 623ہجری میں ہوئی اور دوسرے فرزند علاؤالدین بھی یہیں پیدا ہوئے۔ لارندہ میں ہی مولانا کی والدہ مومنہ خاتون کا انتقال ہوا۔ بہاؤالدین 1226ء میں اس شرط کے ساتھ سلطان کیقباد کی دعوت پر قونیہ تشریف لے گئے کہ اس نے یقین دلایا کہ تمام عمر کے واسطے شراب و جنگ سے توبہ کرے گا۔ ان سائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا کے اندرراج کے مطابق قونیہ میں مولانا کے خاندان کا ورود یکم مئی 1228ء کو ہوا۔ اس وقت رومی کی عمر تقریباً بائیس سال تھی۔ سلطان العلماء بہاؤ الدین ولد 1231ء میں 85برس کی عمر میں فوت کر گئے۔

سلطان العلماء کے انتقال کے بعد اپنے والد کی نصیحت، سلطان علاؤالدین کی مرضی، اور اپنے والد کے پیروکار کے احترام اور دوسرے مخلصین اور مریدین کے اتفاق و اصرار سے چوبیس سال کی عمر میں مولانا رومی کو سلطان العلماء کا جانشیں بنا دیا گیا۔ اس نوجوان کے کاندھے پر یہ ذمہ داری ایک عظیم سعادت بھی تھی اور آزمائش بھی، سلطان العلماء کا مسلسل درس وارشاد جاری ہوگیا۔ وہ اس کے لیے پوری طرح اہل تھے۔

رومی کی ابتدائی تعلیم و تربیت: مولانا نے اپنی ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاؤالدین سے حاصل کی۔ شیخ کے مریدوں میں برہان الدین محقق بڑے پایے کے عالم جو علم ظاہر و باطن میں ماہر تھے۔ حضرت سلطان العلماء نے بیٹے کی تعلیم کے لئے انہیں کو اتالیق مقرر کر دیا۔ مولانا نے اکثر علوم وفنون انہیں سے حاصل کیے۔ رومی نے برہان الدین محقق ترمذی سے اکتساب فیض کا برملا اعتراف کیا ہے بلکہ اپنی احسان مندی کا اظہار اس طرح کیا کہ اپنے بیٹے کو برہان الدین کی شاگردی میں دے دیا۔ اس طرح برہان الدین نہ صرف رومی بلکہ ان کے بیٹے کے بھی اتالیق بنے جو بعد ازاں مشہور مثنوی ''ولد نامہ'' تصنیف کی اور فخر سے اقرار کیا کہ میرا علم اور اسلوب برہان

الدین کا مرہون منت ہے۔

این معانی و این غریب بیاں
دان برہان دین محقق زاں

جس وقت قونیہ میں سلطان العلماء کا وصال ہوا اس وقت برہان الدین قونیہ میں موجود نہیں تھے وہ ترمذ میں تھے۔انہیں مرشد کی وفات کا علم ہی نہیں ہوا تھا۔ ادھر رومی چوبیس برس کی عمر میں اپنے والد کے جانشیں بن چکے تھے۔سلطان العلماء کی وفات کے ایک سال بعد برہان الدین محقق قونیہ پہنچے۔ چونکہ مولانا رومی اکثر اور خاصے وقفوں کے لیے قونیہ سے باہر رہتے تھے لہٰذا جس وقت برہان الدین محقق قونیہ پہنچے مولانا روم لارندہ میں تھے۔برہان الدین نے خط لکھ کر انہیں قونیہ بلایا۔مولانا روم فوراً قونیہ آ گئے۔سید برہان الدین نے ہر طرح سے مولانا کا امتحان لیا اور فرمایا ”تم ہر علم میں طاق ہو“ اب استاد نے علم باطن کا وہ ذخیرہ منتقل کرنا چاہا جو اس نے اپنے پیرو مرشد یعنی رومی کے والد سے حاصل کیا تھا۔شاگرد نے کلی طور پر خود کو استاد کے حوالے کرتے ہوئے ان کے ہاتھوں پر بیعت کی۔اس دوران شیخ ترمذی اور مولانا رومی کے ساتھ نو سال تک رہے۔طریقت اور سلوک کی تعلیم دی۔سید برہان الدین قونیہ تشریف لا چکے تھے اور حضرت سلطان العلماء کی خلافت و جانشینی کی مسند پر فائز ہو کر دعوت و ارشاد کا سلسلہ شروع کر چکے تھے لہٰذا مولانا رومی نے قونیہ سے دوسرے ہی سال شام کا سفر کیا۔پہلے حلب تشریف لے گئے۔تیرہویں صدی میں حلب اور دمشق اسلامی علوم کے اہم ترین مرکز تھے۔یہ دونوں مقام منگول حملوں سے محفوظ رہے اور اس طرح علماء کے لیے خوشگوار ٹھکانے ثابت ہوئے اور ان کی آمد سے ان مرکزوں کی قدر و اہمیت میں بھی اضافہ ہوا۔یہاں سلطان صلاح الدین کے بیٹے ایمک الظاہر نے قاضی ابوالمحاسن کی تحریک سے 591 ھجری / بمطابق 1195 عیسوی متعدد بڑے

بڑے مدرسے قائم کیے تھے۔ مدرسہ حلاویہ جو ایک بارونق حنفی ادارہ تھا پہلے مدرس ہوئے۔ یہاں انہوں نے کمال الدین ابن العدیم جو اس مدرسے کا پرنسپل تھا سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا۔ کمال الدین خود بھی حنفی تھا لہٰذا مولانا رومی نے فقہ اور مذہب کی بیشتر تعلیم کمال الدین ہی سے حاصل کی اور آپ سے خوب فیض حاصل کیا۔ مدرسہ حلاویہ کے علاوہ حلب کے دیگر مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی۔ فقہ، حدیث اور تفسیر میں اس قدر مہارت حاصل کر لی کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور حل نہ ہوتا تو لوگ ان کی طرف رجوع ہوتے۔ تقریباً 631 ہجری تک آپ حلب میں مقیم رہے اور مزید تحصیل علم کے لیے حلب سے دمشق چلے آئے جہاں وہ تقریباً چار سال تک رہے۔ کچھ تذکرہ نگار سات برس بتاتے ہیں۔ دمشق اس زمانے میں اسلامی علوم کا اہم ترین مرکز اور علماء و مشائخ کا قبلہ تھا۔ دمشق میں قیام کے دوران مولانا کی صحبتیں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، شیخ سعدالدین حموی، قاضی سراج الدین شیخ عثمان رومی، شیخ صدرالدین قونوی، شیخ اوصد الدین کرمانی، شیخ نجم الدین رازی جیسی شخصیتوں سے رہیں۔ یہاں رہ کر مولانا کو علوم درسیہ کی صحبت میں رہ کر سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ آپس میں حقائق و معارف اور اسرار و رموز بیان ہوتے اور تبادلۂ خیالات ہوتا رہا۔ دمشق سے مولانا کی دلچسپی اور قلبی تعلق آخر تک باقی رہا۔ ان کی تصانیف میں کئی اشعار اور غزلیات دمشق کی تعریف میں ملتی ہیں اور مثلاً ایک غزل میں فرماتے ہیں۔ ؎

ما عاشق و سرگشتہ سودائے دمشقیم
جاں دادۂ و دلبستہ و شیدائے دمشقیم
اندر جبل صالح کانے ست ز گوہر
کاندر طلبش غرقۂ دریائے دمشقیم

(ہم دمشق کے عاشق، اس کے لیے ہر لمحہ سرگرداں و حیراں،، جان

دے دینے والے اور قربان ہو جانے والے ہیں۔ جبل صالح میں
موتیوں کی ایک ایسی کان ہے۔جس کی تلاش میں ہم دمشق کے دریا
میں ڈوبے ہوئے ہیں)

دمشق میں مولانا غالباً 635 ہجری تک رہے۔ 635 یا 636 ہجری میں قونیہ آ گئے اور مستقل طور پر یہاں سکونت پذیر ہو گئے اور پھر شمس تبریز کی روپوشی تک یہیں رہے۔ اس عرصے میں سید برہان الدین محقق ترمذی کے انتقال کی خبر سن کر کچھ دنوں کے لئے قیصریہ بھی گئے۔ اپنی مثنوی میں مولانا نے جا بجا اپنے استاد کا نام لیا ہے جس طرح ایک مخلص مرید پیر کا نام لیتا ہے۔ قونیہ میں مولانا رومی کا اہم شغل مریدوں کی باطنی تربیت اور ہدایت کے ساتھ ساتھ درس و تدریس بھی تھا۔ آپ نے ایک مدرسہ قائم کیا جس کا نام "مدرسہ خداوندگار" تھا۔ اس کے علاوہ بھی آپ کئی مدرسوں میں درس دیتے رہے۔ وعظ و تذکیر کی مجلسیں منعقد ہوتی رہتیں۔ وعظ کا معمول یہ تھا کہ قاری قرآن سے کوئی آیت تلاوت کرتا۔ آپ اس کے معنیٰ نکات بیان کرتے۔ آپ کو فتویٰ نویسی سے بھی گہرا تعلق تھا۔ بیت المال سے اس خدمت کا ایک دینار روزانہ مقرر تھا۔ اس روزینے کو حلال وطیب بنانے کے لئے مولانا فتوؤں کے جواب دینے میں بڑا اہتمام کرتے تھے۔ سکر و استغراق کے غلبے کے زمانے میں بھی حکم تھا کہ فتویٰ آئے تو فوراً آپ کے سامنے پیش کیا جائے۔ چنانچہ خدام ہمیشہ قلم دوات مہیا رکھتے اور فتویٰ آتے ہی مولانا سے اس کا جواب لکھوا لیتے۔ تقویٰ، پرہیز گاری اور حزم و احتیاط کا یہ عالم تھا کہ اپنی ذات پر مطلق خرچ نہ فرماتے بلکہ اپنے مخصوص مریدوں اور اہل و عیال کے لئے بھی پسند نہ فرماتے۔ شیخ صلاح الدین اور حسام الدین چلپی تک وقف کے مال کا استعمال اپنے لئے حرام سمجھتے۔ حسام الدین چلپی تو مدرسہ کے پانی سے وضو تک نہ فرماتے تھے۔ مولانا کے تبحر فی العلم کا یہ حال تھا

کہ دقیق سے دقیق مسائل اور فقہی نکات پر ایسا تسلی بخش اور مستند جواب دیتے کہ عقل حیران رہ جاتی۔ مولانا روم کو اس زمانے میں کئی مروجہ علوم وفنون میں مہارت حاصل تھی۔ علم کلام میں ان کی کامل دستگاہ کی شہادت خود مثنوی ہے۔ جہاں تک علم حقائق کا تعلق ہے آپ کی حیثیت امام و مجتہد کی تھی جس کا ثبوت آپ کا منظوم و منثور کلام ہے۔ ان کی شہرت ان کے ملک کے سرحدیں پھاند چکی تھیں اور وہ اپنے مقصد زندگی سے بالکل مطمئن معلوم ہوتے تھے۔ اس عرصے میں آپ کی زندگی خالص عالمانہ رہی۔ زہد و تقویٰ، عبادت و ریاضت، درس و تدریس، وعظ و تلقین ہی مولانا کی زندگی کا مقصد اولین تھا۔ قوالی و سماع سے بچتے تھے۔ یہ تمام مشاغل کا سلسلہ 642 ہجری تک برابر قائم رہا۔ اس کے بعد مولانا کی زندگی میں ایک ناگہانی اور انقلاب انگیز تغیر پیدا ہوا۔

حضرت شمس الدین تبریزی سے مولانا روم کی ملاقات:۔

مولانا روم کی زندگی میں سب سے نمایاں تبدیلی اس وقت ہوتی ہے جب ان کی ملاقات شمس تبریزی سے 15 نومبر 1244 عیسوی کو ہوتی ہے۔ اس ملاقات نے ان کی زندگی کو یکسر بدل دیا۔ علم قال سے رشتہ ٹوٹ گیا اور علم عرفان سے رشتہ استوار ہوتا گیا۔ شمس تبریزی کی صحبت نے مولانا کی کایا پلٹ کر دی۔ شمس تبریزی کے متعلق جو معلومات فراہم ہوئی ہیں ان میں بہت اختلافات پائے جاتے ہیں۔ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ ان کا تعلق حسن بن صباح کے فرقۂ باطنیہ سے تھا۔ ان کا پورا نام شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی تھا۔ مادرزاد ولی تھے۔ بچپن سے ہی عشق نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ایسا استغراق کہ تیس تیس، چالیس چالیس دن کھانے کی خواہش نہیں ہوتی تھی۔ ہر چند کہ ان کا میلان روحانیت کی جانب تھا، انہوں نے دینی علوم کے حصول میں کوئی تساہلی نہیں برتی اور اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شمس تبریز نے درویشی علم و تقویٰ کے ذریعہ حاصل کیا تھا۔ ان کے اساتذہ میں شیخ

ابوبکر سلمہ باف، شیخ زین الدین سنجادی، باکمال وغیرہ کا نام قابل ذکر ہے۔علوم ظاہری سے فراغت کے بعد شیخ ابوبکر سلمہ باف اور بعض روایتوں کے مطابق شیخ زین الدین سنجاسی کے مرید ہوئے۔شیخ اوحدالدین کرمانی آپ کے پیر بھائی تھے۔بابا کمال جنیدی سے بھی آپ نے اخذ کیا۔شمس تبریزی کی شخصیت محیرالعقول تھی۔وہ اکثر دعا مانگا کرتے تھے کہ اے اللہ اسے ایسے انسان کی خبر دی جائے جو رضائے الٰہی میں سب سے زیادہ مقرب ہو تاکہ وہ اس کی خدمت میں حاضر ہو کر عشق حقیقی کے رموز سے آگاہی پائے۔ایسے ہی شخص کی جستجو میں وہ ایک پرندے کی طرح ملکوں ملکوں کا چکر کاٹتے رہے۔زین العابدین شیروانی نے مثنوی کے دیباچے میں لکھا ہے کہ شمس تبریز کو ان کے پیر بابا کمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ۔وہاں ایک دل سوختہ ہے۔اس کو گرم کر آؤ۔ایک دوسری روایت میں مولانا رومی کے بڑے صاحبزادے حضرت سلطان ولد یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت سید برہان الدین ترمذی کے انتقال کے بعد مولانا رومی اضطراری کیفیت میں مبتلا ہو گئے۔حد درجہ مضطرب رہنے لگے تھے ۔اسی اثنا میں شمس تبریزی کی دعاء اللہ تعالیٰ نے قبول فرمائی کہ اے خدا اپنے پوشیدہ محبوبوں میں سے کسی کو دکھا دے۔آواز آئی کہ ایسا شخص سلطان العلماء بہاء الدین ولد کا فرزند ہے مگر اس کے دیدار کے شکرانے میں مجھے کیا دو گے۔عرض کیا۔اپنا سر۔آواز آئی۔روم جاؤ تاکہ تمہارا مقصود اصلی حاصل ہو۔لہٰذا شمس تبریز پھرتے پھراتے قونیہ پہنچے۔افلاکی نے شہر قونیہ میں تبریزی کی آمد کی تاریخ 26 جمادی الثانی 642ھ بمطابق 29 نومبر 1244 بروز ہفتہ بتایا ہے۔اس وقت شمس تبریزی کی عمر ساٹھ سال سے پار کر چکی تھی اور وہ کافی ضعیف ہو چکے تھے۔وہ ایک سرائے میں اترے اور اپنے آپ کو ایک بڑے تاجر کی حیثیت سے متعارف کیا۔یہ سرائے شکر فروشوں کا تھا بعض لوگوں نے چاول بیچنے والوں کا سرائے لکھا ہے۔اسی حجرے میں ایک کمرہ کرائے پر لیا

۔کمرے میں سوائے ایک ٹوٹا ہوا پیالہ، ایک پرانی چٹائی اور مٹی کے ایک تکیے کے اور کچھ نہ تھا۔ وہ دس بارہ دنوں کے بعد بھیڑ کے پائے کے شوربے میں روٹی ڈبو کر افطار کیا کرتے تھے لیکن حجرہ میں تالا بہت قیمتی ڈال کر لگا کر کنجی اپنی پگڑی میں رکھ لیتے تا کہ لوگوں کو گمان ہو کہ کوئی بڑا تاجر ہے۔

ایک روز شمس تبریز سرائے کے دروازے پر بیٹھے ہوئے تھے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ رومی کی سواری بڑے تزک و احتشام سے نکلی ہے۔ مولانا خچر پر سوار ہیں باقی لوگ پیدل چل رہے ہیں۔ شمس تبریز سرراہ اچانک مولانا رومی کے سامنے کھڑے ہو گئے اور لگام پکڑ کر دریافت کیا کہ مجاہدہ اور ریاضت سے کیا مقصد ہے۔ رومی نے جواب میں کہا اتباع شریعت، شمس نے کہا کہ یہ تو ظاہری بات ہوئی۔ یہ تو سب جانتے ہیں۔ مولانا نے پوچھا کہ پھر اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے اس پر شمس نے فرمایا کہ علم کا مطلب ہے معلوم تک رسائی یعنی تم کو منزل تک پہنچائے۔ پھر انہوں نے سنائی کا یہ شعر پڑھا۔

علم کز تو ترانہ بستاند   جہل زاں علم بہ بود بسیار

یعنی جو علم تجھے اپنی ذات سے باہر نہ لے اس علم سے جہالت بہت بہتر ہے ۔مطلب یہ کہ جو علم حقیقت تک نہ لے جائے وہ علم بیکار ہے۔ علم کا اصل مقصد منزل کی پہچان ہے۔ مولانا رومی اس جواب سے متغیر بھی ہوئے اور متحیر بھی اور ان جملوں کا ان پر ایسا اثر ہوا کہ اسی وقت ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ ایک دوسری روایت میں اسی واقعہ کو اس طرح لکھا گیا ہے کہ جب مولانا روم سرائے سے گذر رہے تھے تو شمس تبریز نے آگے بڑھ کر لگام پکڑی اور یہ پوچھا کہ بتائیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ برگزیدہ بندہ ہیں یا بایزید بسطامی؟ مولانا رومی کو اس سوال کے جلال سے ایسا لگا کہ ساتواں آسمان زمین پر آ گرا اور میرے اندر ایک ہیجان برپا ہو گیا اور میرے دماغ کو

جکڑ لیا اور میں نے دیکھا کہ دھواں عرش تک پہنچ رہا ہے۔ مولانا رومی نے فرمایا یہ کیا پوچھ رہے ہیں؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء و اولیاء کے سردار ہیں۔ ہر قسم کی بزرگی و فضیلت آپ ہی کو ہے۔ شمس تبریز نے فرمایا کہ جب یہ بات ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرمایا کرتے تھے، سبحانک ما عبرفناک حق معرفتک (اے خداوند تو پاک و برتر ہے جیسا تجھے جاننا چاہئے تھا، ہم نہیں جانتے) جب کہ بایزید بسطامی کہتے تھے سبحانی ما اعظم شانی وانا سلطان السلاطین (میں پاک ہوں میری شان کتنی بڑی ہے میں بادشاہ ہوں) اور لیس فی جبیتی سوی اللہ (میرے جبیب میں اللہ کے سوا کچھ بھی ہوں ہی نہیں) اس کا کیا مطلب ہے؟ اتنا سننا تھا کہ مولانا رومی خچر سے اترے ایک نعرہ مارا اور بے ہوش ہو گئے۔ ہنگامہ مچ گیا۔ تھوڑی دیر بعد ہوش آیا تو آپ نے سوالات کے جواب دیئے جو نہایت ہی معقول موثر اور مدلل تھے۔ انہوں نے شمس تبریزی کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ بایزید کی تشنگی ایک جرعہ سے بجھ گئی تھی۔ وہ مکمل طور پر سیراب ہو چکے تھے اور ان کے ادراک کا برتن بھر چکا تھا۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیاس کب بجھتی۔ ان کا استسقائے عظیم بھلا کیسے سکون پا سکتا تھا۔ آپ ہر وقت زیادتی کے خواہاں تھے۔ بایزید بسطامی کاملین و واصلین میں سے تھے مگر اس کے باوجود سلوک میں ایک مقام پر رک گئے تھے اور اس مقام کی عظمت و رفعت اور کمال کی بنا پر سبحانی ما اعظم شانی کے کلمات زبانِ مبارک سے نکالے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سلوکِ روحانی میں ہر روز ستر مقامات عبور فرماتے تھے کہ دوسرے کو پہلے سے کوئی نسبت نہ ہوتی۔ چنانچہ جب اگلے مقام کی سیر سے بہرہ مند ہوتے تو اس سے نیچے کے مقام پر قائم ہونے کے خیال سے استغفار فرماتے۔ دونوں ایک دوسرے سے بغل گیر ہوئے اور پھر نہ جانے کیا ہوا مولانا رومی کی دنیا بدل گئی۔

ایک روایت ابن ابی وفا نے اپنی کتاب ''الجواہر الفیہ'' میں لکھا ہے جس

میں شمس الدین تبریز اور مولانا رومی کی ملاقات کو طلسمی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ محی الدین عبدالقادر جو رومی کے بیٹے سلطان ولد کا ہم عصر تھا۔ اس نے بھی اس واقعے کو لکھا ہے کہ رومی معمول کے مطابق اپنے چند شاگردوں کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے، کتابیں ادھر ادھر بکھری ہوئی تھیں۔ اسی دوران ایک شخص اندر داخل ہوا اور سلام کر کے ایک کونے میں آہستگی سے بیٹھ گیا۔ یہ شمس تبریزی تھے۔ انہوں نے کتابوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ مولانا نے جواب دیا کہ آپ نہیں جانیں گے۔ ابھی ان کی بات پوری بھی نہیں ہوئی کہ کتابوں میں آگ لگ گئی۔ مولانا رومی نے حیرت واستعجاب سے دریافت کیا کہ یہ کیا ہے؟ شمس نے جواب دیا کہ آپ اسے کیا جانیں؟ یہ کہہ کر اٹھ کھڑے ہوئے اور چپکے سے باہر نکل گئے۔ رومی تقریر و تدریس چھوڑ چھاڑ کر شمس کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔ گھر بار کو خیر باد کر دیا۔ ملکوں ملکوں ان کی تلاش میں گھومتے رہے اور کثرت سے اشعار کہتے رہے لیکن ان کا کوئی سراغ نہیں لگ سکا۔ اس طرح سے ملتے جلتے واقعے کو توڑ مروڑ کر لوگوں نے کئی طرح سے پیش کیا ہے۔ تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ غرض مولانا رومی کی زندگی میں شمس تبریز کی آمد منزل معرفت سے منزل حقیقت کا سفر تھا۔ دونوں نے خود کی پہچان کر لی۔ دونوں ایک دوسرے میں شیر و شکر کی طرح ضم ہو گئے۔ دونوں کی وجدانی اور روحانی کیفیت کی ضیاء ایک دوسرے پر ایسی پڑتی جیسے تجلی طور۔ مولانا رومی اور شمس تبریز کے بارے میں مولانا عبدالرحمٰن جامی کا یہ قول صداقت پر مبنی ہے کہ ''مولوی ہرگز نہ شد مولائے روم، تا غلام شمس تبریز نہ شد''۔ یہ بھی ایک مصدقہ حقیقت ہے کہ شمس تبریزی کو کوئی نہیں جانتا اور ان کی بزرگی اور کمالات سے واقف نہیں ہو پاتا اگر رومی نہ ہوتے۔ اسی لئے ان دونوں کو ''مجمع البحرین'' کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ مولانا رومی نے خود شمس تبریز کو بحر رحمت، خورشید لطف، خسرو اعظم، خداوند خداوندانِ اسرار؟ سلطان

سلطانانِ جاں اور نور مطلق جیسے نادر القاب سے یاد کیا ہے۔

مولانا رومی اور صلاح الدین زرکوب:۔ مولانا رومی کی ذہنی و روحانی تربیت میں جن صوفیا و مشائخ کا کلیدی رول رہا ہے اور جن کے نمایاں اثرات رومی کے ذہن و دماغ پر مرتسم ہوئے ان میں شیخ برہان الدین، شمس تبریزی کے علاوہ ایک نمایاں نام شیخ صلاح الدین زرکوب کا ہے۔ان کا بھی تعلق قونیہ سے متصل ایک گاؤں سے تھا۔ جو ایک دریا کے کنارے آباد تھا۔ان کے والد کا نام باغی حسن تھا جو ماہی گیری کے ذریعہ کسب معاش کرتے لیکن صلاح الدین ماہی گیری کا پیشہ اپنانے کے بجائے گاؤں چھوڑ کر قونیہ چلے آئے اور زرگری کا پیشہ اختیار کیا۔ جب برہان الدین محقق قونیہ آئے تو انہوں نے ان کی مریدی اختیار کر لی بعد میں جب مولانا رومی سے روشناسی ہوئی تو انہوں نے مولانا کے ہاتھوں تجدید بیعت کی۔ جب سید برہان الدین ترمذی قونیہ سے قیصریہ چلے گئے تو شیخ صلاح الدین اپنے گاؤں لوٹ آئے۔کئی سالوں بعد جب شیخ برہان الدین کا انتقال ہوا اور شمس تبریز کی آمد قونیہ میں ہوئی تو شیخ صلاح الدین ایک بار پھر قونیہ آ گئے۔ مسجد ابوالفضل میں نماز جمعہ کے لئے گئے۔وہاں مولانا رومی وعظ فرمارہے تھے جس میں انہوں نے شیخ برہان الدین کے حوالے سے بھی کئی بڑی باتوں کو دہرایا۔شیخ صلاح الدین پر ایسی گرویدگی و شیفتگی طاری ہوئی کہ وہ دوڑتے ہوئے آئے اور ان کے قدموں پر گر پڑے۔مولانا رومی نے ان سے ایک طویل عرصے تک غیر حاضری کا سبب پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ افسوس اب تک آپ کی عظمت و جلال سے ناواقفیت کی بناء پر حاضر نہ ہو سکا تھا۔کہا جاتا ہے کہ جب شمس تبریز پہلی بار قونیہ آئے تھے تو انہیں کے حجرے میں قیام فرمایا تھا جہاں سوائے ان کے کسی کو جانے کی اجازت نہ تھی۔ شیخ صلاح الدین مولانا کے قریب ہو گئے۔ شمس تبریز کی جدائی کے بعد مولانا رومی پر جو آشفتہ سری کی کیفیت ہو گئی تھی جس کی وجہ سے

ان کے امن وسکون کا سارا سرمایہ ختم ہو چکا تھا۔ ان کے دل ودماغ پر جو شمس کی جدائی کا اثر تھا جس کے نتیجے میں دیوانگی میں مبتلا ہو گئے ۔ دیوانگی نے موسیقی کا سہارا لیا۔ موسیقی نے شمس کی جدائی کے زخم پر مرہم کا کام کیا۔ کرب وانتشار کی اسی کیفیت میں رومی کی ملاقات شیخ صلاح الدین سے ہوئی جوان کے لئے سکونِ رفتہ کی بحالی میں بڑا معاون ثابت ہوا۔ مولانا رومی سپہ سالار افلا کی، مولانا شبلی نعمانی اور دیگر محققین نے جو ذکر کیا ہے ان میں تھوڑی بہت اضافہ کے بعد جو واقعہ مشہور ہے وہ یہ کہ شیخ صلاح الدین کی قونیہ میں سونا چاندی کے ورق کوٹنے کی دوکان تھی ۔ وہ حسب معمول ایک دن اپنی دوکان میں سونے کے ورق کوٹنے میں مشغول تھے۔ مولانا اسی راستے سے گذر رہے تھے ۔ ورق کوٹنے کی آواز کانوں میں پڑی تو وجد میں آ گئے ۔ مولانا پر ہتھوڑی کی آواز نے سماع کا اثر پیدا کیا۔ مولانا پر وجد کی کیفیت دیکھ کر شیخ صلاح الدین پر بھی وجد کی کیفیت طاری ہوگئی ۔ اپنے زرکوبوں سے شیخ نے کہا کہ ہاتھ نہ روکیں خواہ اس میں کتنا ہی چاندی ضائع ہوجائے ۔ یہاں تک کہ شام ہوگئی ۔ اسی دوران کچھ مطرب بھی آ گئے ۔ مولانا نے شیخ صدرالدین کو اپنے آغوش میں لے لیا اور جوش و مستی میں غزل پڑھنی شروع کی جس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

یکے گنجے پدید آمد ازیں دوکان زر کوبی

زہے صورت زہے معنی زہے خوبی زہے خوبی

شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دوکان لٹوادی اور دامن جھاڑ کر مولانا کے ساتھ ہو گئے ۔ رومی کی کم ازکم اکہتر غزلوں میں صلاح الدین زرکوب کا ذکر ملتا ہے۔ شیخ کی صحبت سے مولانا کی وہی حالت ہوگئی جو حضرت شمس کے ساتھ تھی ۔ مولانا نے انہیں اپنا خلیفہ بھی مقرر کرلیا۔ ان دونوں کی رفاقت دس برسوں تک رہی ۔ اپنے بیٹے سلطان ولد کو بلا کر نصیحت کی کہ انہیں کو سب کچھ سمجھو اور استفادہ کرو۔ باپ

کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے سلطان ولد نے شیخ صدرالدین کو پیرومرشد کے طور پر قبول کیااور ترقی کے زینے طے کئے۔

دوستوں پر شیخ صدرالدین سے مولانا کی رفاقت بہت شاق گذرتی تھی۔ لہٰذا مخالفین نے شورش پیدا کی کہ ایک ان پڑھ ماہی گیراور سنار نے مولانا کے دل میں ایسی جگہ کیوں پیدا کی؟ مولانا کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں ہمارے دوستوں کی رقابت اس رفیق سے جدا نہ کردے چنانچہ شیخ صلاح الدین سے اپنے رشتے کواستوار کرنے کی خاطرا پنے بیٹے سلطان ولد کا نکاح ان کی بیٹی فاطمہ خاتون سے کردیا۔ جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق ان سے منقطع نہیں ہوسکتا تواس خیال سے باز آئے۔

شیخ صلاح الدین اور مولانا رومی کی صحبتیں دس برس تک سرگرم رہیں۔ جب شیخ صدرالدین 662 میں مرض الموت میں گرفتار ہوئے تو مولانا ان کے لئے دعاؤں میں مشغول رہتے۔ شیخ نے مولانا سے عرض کیا کہ جب تک حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہ ہوجائے اس عالم سے نہ جاؤں گا۔ مولانا نے فرمایا کہ میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کروں گااور تمہاری سفارش کروں گا۔ چنانچہ شیخ زیارت سے مشرف ہوئے۔ یکم محرم 657ھ بمطابق 29 دسمبر 1258ء کو شیخ صلاح الدین نے دارالبقاء کو لبیک کہا۔ قونیہ میں کہرام مچ گیا۔ مولانا رومی کو وصال کی خبر سن کر بہت غم ہوا۔ ننگے سر ہوکر گریہ سے بےقرار ہوئے۔ عمائدین وامراء حاضرِ خدمت ہوئے۔ مولانا کوان کی جدائی کا بہت صدمہ ہوا۔ شیخ صلاح الدین نے انتقال سے پہلے یہ وصیت کی تھی کہ ان کے جنازے کو گاجے باجے اور رقص کے ساتھ قبرستان لے جایا جائے تاکہ معلوم ہو کہ ولی اللہ اس دنیا سے ہنسی خوشی جاتے ہیں۔ مولانا نے شیخ صدرالدین کی وصیت کے مطابق تجہیز وتکفین کا کام انجام دیا۔ مولانا کے خدام جنازے اٹھائے تھے۔ قوالوں کی چوکیاں جنازے کے آگے گاتی

چل رہی تھیں ۔خود مولانا سماع سنتے اور رقص فرماتے ۔شیخ صدر الدین کو مولانا نے اپنے والد سلطان العلماء کے مزار کے پہلو میں سپرد خاک کیا۔شیخ کے انتقال پر مولانا نے ایک غزل کہی جس کا مطلع تھا۔

اے زہجرانت زمین وآسماں بگریستہ دل میان خون نشستہ عقل و جاں بگریستہ

شیخ صلاح الدین زرکوبی کے انتقال کے بعد مولانا رومی نے شیخ حسام الدین چلپی اخی ترک کو اپنا نائب اور خلیفہ مقرر کیا۔مثنوی میں شیخ حسام الدین کو ضیاء الحق ''اور حیاتِ دل'' کے القاب سے یاد کیا ہے۔دفتر کی شروعات اس شعر سے ہوتی ہے۔

اے حیات دل حسام الدین بسے میل می جو شد بقسم ساد سے

شیخ صلاح الدین چلپی قونیہ کے رہنے والے تھے ۔622 ہجری بمطابق 1225ء میں پیدا ہوئے ۔مولانا کی زندگی میں ایک خانقاہ کے سجادہ نشیں ہو گئے تھے ۔مولانا کی مثنوی شریف کو وجود میں لانے کے ایک بڑے داعی اور محرک ثابت ہوئے ۔مثنوی کے حوالے سے حضرت حسام الدین چلپی کے بہت سارے واقعات مشہور ہیں ۔(تفصیل کا یہاں موقع نہیں) مولانا رومی کا انتقال جمادی الثانی 672 ہجری کو ہوا۔ حضرت حسام الدین چلپی کو رومی کی جدائی برداشت نہیں ہو رہی تھی ۔انہوں نے دعاء کی کہ اس جسم سے رہائی نصیب ہو۔چنانچہ ان کی دعاء قبول ہوئی اور شعبان کے مہینے میں ان کا انتقال ہوا۔

مولانا رومی کی رحلت:۔ 672 ہجری میں قونیہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور بڑی تباہی و بربادی ہوئی ۔لوگ پریشان ہوکر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے ۔مولانا نے فرمایا'' زمین بھوکی ہے،لقمۂ تر چاہتی ہے ۔انشاء اللہ وہ کامیاب ہوگی اور یہ زحمت تم لوگوں سے دور ہوجائے گی ۔اسی زمانے میں مولانا نے یہ غزل ارشاد فرمائی جس کا مطلع ہے۔

با ایں ہمہ مہرو مہربانی دل می دیدت کہ خشم رانی

چند روز کے بعد مولانا کا مزاج ناساز ہوا۔طبیبوں نے معالجہ میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی لیکن کوئی دوا سودمند نہ ہوئی۔حکیم غفنفر اور کمال الدین جو فن طبابت میں ماہر اور خداقت میں مشہور تھے۔دیکھنے آئے۔کتابوں سے رجوع ہوتے اور پھر جا کر نبض دیکھتے تو دوسری کیفیت پاتے۔بالآخر جب دونوں تشخیص مرض سے عاجز آ گئے تو مولانا سے درخواست کی کہ آپ ہی بتائیں کیا حال ہے؟ مولانا نے سکوت فرمایا۔ان ہی ایام میں تین رات اور تین دن گذر گیا۔اہلیہ محترمہ نے پریشان ہو کر پوچھا تو فرمایا کہ موت کے خیال میں کہ کس طرح واقع ہوتی ہے؟ شیخ صدرالدین قونوی اپنے اکابر کے ہمراہ عیادت کو آئے۔مولانا کے مرض کو دیکھ کر بے قرار ہو گئے اور مولانا کی شفا کے لئے دعا کرنے لگے۔مولانا نے سنا تو فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو۔محبّ اور محبوب میں صرف ایک پیرہن کا فرق رہ گیا ہے۔کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ اٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے'' اس پر شیخ روتے ہوئے اٹھ کر چلے گئے۔مولانا نے ایک غزل پڑھنی شروع کی جس کا مطلع ہے۔

چہ دانی تو کہ در باطن چہ شاہے ہمنشین دارم
رخِ زرینِ من منگر کہ پائے آہنیں دارم

مولانا نے ہفتہ کے روز بوقت غروب آفتاب 5 جمادی الثانی 672ء ہجری بمطابق 16 دسمبر 1273 کو 68 سال 4 ماہ کی عمر میں ہر مذہب وملت کے لاکھوں انسانوں کو روتا ہوا چھوڑ کر عالمِ آخرت کی طرف روانہ ہو گئے۔رات کو ہی تجہیز و تکفین کا انتظام کیا گیا۔مولانا اختیار الدین امام نے غسل دیا۔تکفین کے بعد جس وقت جنازہ باہر آیا تو ایک جمِ غفیر عورت، مرد، جوان، بوڑھے اور ہر مذہب وملت کے افراد دھاڑیں مار کر رو رہے تھے۔بادشاہِ وقت جنازے کے ساتھ تھا۔مسلمان قرآن کی تلاوت

کررہے تھے تو یہودی توریت اور عیسائی انجیل کی ۔ جنازہ صبح کو روانہ ہوا تھا لیکن قبرستان شام کو پہنچا۔ راستے میں چھ بار بیرونی تابوت بدلا گیا۔ لوگ لکڑیاں توڑ کر تبرک کے طور پر لے جانے لگے ۔ حسب وصیت شیخ صدر الدین قونوی نماز جنازہ پڑھانے بڑھے تو چیخ مار کر بیہوش ہو گئے ۔ چنانچہ قاضی سراج الدین نے مجبوراً نماز جنازہ پڑھائی اور شام کے وقت اپنے والد کے مقبرے کے اندر ہی دفن کر دئے گئے ۔ چالیس دن تک لوگ مزارات کی زیارت کو آتے رہے۔ اس زمانے کے بہت سارے شعراء نے مرثیے اور رباعیاں لکھیں ۔ علم الدین قیصر موصلی جو اس دور کے پایہ کے امیر تھے ایک شاندار عمارت ان کے مقبرے پر تعمیر کرائی ۔ مولانا کا مزار، مقبرہ کا گنبد وغیرہ بہت ہی پر شوکت اور پر عظمت ہیں ۔ سرہانے کی جانب داخلی دروازے پر سنہرے حروف میں یہ شعر لکھا ہوا ہے ۔

کعبۃ العشاق باشد ایں مقام   ہر کہ ناقص آمد اینجا شد تمام

❁❁❁

اقبالؔ کی تصانیف میں رومیؒ کا ذکر

اقبال کی تصنیف میں سب سے پہلے رومی کا ذکر ان کے تحقیقی مقالہ ''ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء'' "The Development of Metaphysic in Iran" میں کیا گیا ہے جس پر علامہ کو جرمنی کی میونخ یونیورسٹی نے 1907ء میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری تفویض کی تھی۔ اس مقالے میں شاعر مشرق نے اسلام کے اخلاقی پہلوؤں کو زیادہ اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے اور ہر شخص سے محبت اور بھلائی کی تلقین کرتے ہوئے اس کی تائید میں رومی کے درج ذیل اشعار نقل کیے ہیں۔

دل بدست آور کہ حج اکبر است　　از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است
کعبہ بہ نگاہِ خلیل اکبر است　　دل گذرگاہ جلیل اکبر است

اسرار خودی میں کہتے ہیں۔

پیر رومی خاک اکسیر کرد　　از غبار جلوہ ہا تعمیر کرد

ترجمہ:۔

خاک کو اکسیر رومی نے کہا　　منبع انوار مجھ کو کر دیا

اس کے علاوہ علامہ اقبال نے مثنوی ''اسرار خودی'' میں اس کا بھی اعتراف کیا ہے کہ وہ رومی کا ہی فرستادہ ہے اور انھوں نے ہی خواب میں ظہور پذیر ہو کر بیدار کیا اور اذن نغمہ سرائی دی کہ قوم کو نئی زندگی بخشنے کے لیے اپنی جدو جہد، جدید تجربات

اورتازہ فکرکولوگوں کے سامنے پیش کروں۔

ایں قدر نظارہ ام بے تاب شد   بال و پر بشکست آخر خواب شد

روئے خود بنمود پیر حق سرشت   کو بہ حرفِ پہلوی قرآں نوشت

گفت اے دیوانہ ارباب عشق   جرعۂ گیر از شراب ناب عشق

بر جگر ہنگامہ محشر بزن   شیشہ برسردیدہ برنشتر بزن

خندہ را سرمائیہ صد نالہ ساز   اشک خونیں را جگر پر کالہ ساز

تابہ کے می باشی چوں غنچہ خموش   نکہت خود را چوگل ارزاں فروش

درگرہ ہنگامہ داری چوں سپند   محملِ خود بر سرِ آتش بہ بند

چوں جرس آخر زہر جزو بدن   نالہ خاموش را بیروں فگن

آتش استی بزم عالم بر فروز   دیگراں را ہم زسوز خود بسوز

فاش گو اسرار پیر مے فروش   موجِ مئے شوکسوتِ مینا بپوش

سنگ شو آئینہ اندیشہ را   بر سرِ بازار بشکن شیشہ را

از نیستاں ہم چونے پیغام دہ   قیس را از قوم حے پیغام دہ

نالہ را اندازِ نو ایجاد کن   بزم را از ہا و ہو آباد کن

خیز و جانِ نو بدہ ہر زندہ را   از قم خود زندہ تر کن زندہ را

خیز و پا بر جادۂ دیگر بنہ   جوش سودائے کہن از سر بنہ

آشنائے لذتِ گفتار شو   اے درائے کارواں بیدار شو

ترجمہ:۔

اس قدر بے چین تھا نظارگی   بے بسی کے حال میں نیند آ گئی

پیر رومی ہو گئے حاضر تبھی   پہلوی قرآں ہے جن کی مثنوی

بولے اے دیوانۂ ارباب عشق　　گھونٹ بھر پی لے شراب ناب عشق

دل میں پیدا حشر کا ہنگامہ کر　　مار شیشہ سر پہ دیدہ سوئی پر

اک ہستی کو حاصل صد نالہ کر　　اشک خونیں کو جگر پر کالا کر

کب تلک غنچوں کی صورت خامشی　　منتشر کر مثل گل خوشبو تری

بند ہنگامے ہیں تجھ میں کس قدر　　کر عیاں خود کو جلا کر آگ پر

اپنے ہر جزو بدن سے جوں درا　　نالۂ کاموش سے پر کر فضا

آگ ہے تو آگ عالم کو لگا　　آپ بھی جل دوسروں کو بھی جلا

بن کے پتھر خوف کا آئینہ توڑ　　آ سرِ بازار چل کر شیشہ توڑ

نیستاں سے دے صدا مانند نے　　قیس کو پہنچا پیام قوم حے

اک نئے انداز سے فریاد کر　　ھا و ھو سے بزم کو آباد کر

جان تازہ کر عطا زندوں کو تو　　اپنے قم سے زندہ کر زندہ کو

راستہ چھوڑا اپنا لے راہ دگر　　سر سے سودائے کہن کو دور کر

آشنائے لذتِ گفتار ہو!　　اے درائے کارواں بیدار ہو

اس طرح رومی سے شاعر مشرق علامہ اقبال کی عقیدت و تعلق وقت کے ساتھ ساتھ دراز ہوتا چلا گیا۔ 1918ء میں اقبال کا فارسی شعری مجموعہ ''رموز بیخودی'' شائع ہوا تو اس کے سرنامے پر رومی کا یہ شعر نقل کیا گیا ہے:

جہد کن در بے خودی خود را بیاب　　زور تر واللہ اعلم با لصواب

ترجمہ:

خود کو پانا ہو تو کر خود کو فنا　　اس سے بہتر جاننے والا خدا

'اسرار خودی' اور 'رموز بے خودی' میں کل ملا کر چار مختلف مقامات پر رومی

کے اشعار نقل کیے گئے ہیں۔ 'رموز بے خودی' میں ''در معنیٰ اینکہ حسن سیرت طیبہ علیہ از تاڈب آداب محمد یہ است'' کے عنوان کے تحت دوسرے بند میں ایک جگہ مرشد رومی کا نام لے کر کہا گیا ہے۔

مرشد رومی چہ خوش فرمودہ است　　　آں کہ یم در قطرہ اش آسودہ است

ترجمہ:

پیر رومی نے وہ کیا اچھا کیا　　　بوند میں دریا سما کر رکھ دیا

''پیام مشرق'' کی ایک نظم ''حکمت و شعر'' میں منزلِ مقصود تک پہنچنے کے لیے بو علی سینا (عقل) کے بجائے رومی (عشق) کو اپنا رہنما تسلیم کرتے ہیں۔

بو علی اندر غبار ناقہ گم　　　دست رومی پردۂ محمل گرفت

پیام مشرق میں ''مے باقی'' کے عنوان کے تحت غزل 19 کے مقطع کے شعر میں مطرب سے رومی کی غزل سنانے کی فرمائش کرتے ہیں تا کہ دل میں عشق حقیقی کا جذبہ پیدا ہو سکے اور روح آتش تبریز میں غوطہ زن ہو سکے۔

مطرب غزلے بےاز مرشد روم آور　　　تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزے

اس شعر میں آتشِ تبریز اس درس محبت کا کنایہ ہے جو شمس تبریزی نے مولانا رومی کو دیا تھا جس کے بدولت مولانا جلال الدین رومی مرشد رومی یا مولانا رومی بن سکے۔

مولوی ہرگز نہ شد مولائے روم　　　تا غلامِ شمس تبریزی نہ شد

''پیام مشرق'' کی غزل 23 میں اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ میں نے پیر رومی کے خم خانے سے وہ شراب سخن حاصل کی ہے جو انگوری شراب سے کہیں زیادہ جواں اور تیز ہے لہذا مستی بھی زیادہ ہے۔

بیا کہ من زخم پیر روم آوردم مئے سخن کہ جواں تر زیادہ عنبی است

پیام مشرق کی ہی ایک غزل 30 کے مقطع کے شعر کے آخری مصرعہ میں رومی کا مشہور مقولہ ''منزل ما کبریاست'' کو نقل کیا ہے جس کے فلسفیانہ مضمرات کو بعد میں انگریزی لکچرز میں واضح کیا ہے۔

شعلۂ درگیر زد بر خش و خاشاک من مرشد رومی کہ گفت ''منزلِ ما کبریاست''

اس شعر میں اقبال نے رومی کی خدمت میں خراج تحسین پیش کرتے ہوئے اس عقیدت کا اظہار کیا ہے کہ انھوں نے مجھے مسلمان کے نصب العین سے آگاہ کیا ہے۔ مولانا رومی کے جس شعر سے اقبال نے ''منزل ما کبریاست'' اخذ کیا ہے وہ شعر اس طرح ہے۔

ماز افلک برتریم وز ملک افزوں تریم زیں دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست

''زبورعجم'' علامہ اقبال کی محبوب ترین فارسی شعری تصنیف ہے۔ ایک غزل کے ایک شعر میں اپنا تعارف کراتے ہوئے اس کا اعتراف کیا ہے کہ میں نے مثنوی مولانا روم سے اسرار حیات کے خزانے لوٹے اور تصوف کے گہرے سمندر کی تہہ سے نایاب موتی برآمد کر سکے۔ کہتے ہیں۔

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی برہمن زادہ رمز آشنائے روم وتبریز است

ترجمہ:

مری ہستی غنیمت ہند میں مجھ سا نہیں کوئی برہمن زادہ آگاہِ رموز رومی و تبریز

'زبورعجم' کے باب ''در بیان فنون لطیفہ غلاماں'' میں موسیقی کے عنوان کے تحت اس نکتے کا انکشاف کرتے ہیں کہ مرشد رومی ہی راز معنی کے کشود کا سامان فراہم کر سکتے ہیں۔

راز معنی مرشد رومی کشود فکر من بر آستانش در سجود

ترجمہ:

فیض رومی سے ہے معنی کی کشود ان کے در پر میری فکر اندر سجود

ایک جگہ اور کہتے ہیں کہ رومی کا کلام تشنہ کاموں کے لیے مثل سلسبیل ہے۔

رومی آں عشق و محبت را دلیل تشنہ کاماں را کلامش سلسبیل

''زبورعجم'' کے حصہ ''گلشن راز جدید'' کے ''خاتمہ'' والے حصے میں اقبال مسلمانوں کو فکر وعمل کی ترغیب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر مغربی تہذیب کے تباہ کن مضمرات سے محفوظ رہنا چاہتے ہو تو میرے ضمیر سے جو شرارے نکلے ہیں ان کو پکڑ لو کیونکہ میں نے اسی سوز میں زندگی بسر کی ہے جو رومی سے حاصل ہوا ہے۔

شرارے جستۂ گیراز درونم کہ من مانند رومی گرم خونم

ترجمہ:

مرے سینے سے لے بس اک شرر ہی ہوں میں بھی گرم خوں مانند رومی

''جاوید نامہ'' اقبال کے فارسی شعری مجموعوں میں شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ ایک ایسا ادبی معراج نامہ ہے جو شاعر کے معروف موضوعات کا حامل اور پسندیدہ خیالات وجذبات کا نچوڑ ہے۔ اس کا موضوع تلاش حق اور تسخیر کا سفر ہے جس کا ایک نمایاں پہلو معرفت اشیا اور حق وصداقت کی طلب کا حصول اور اشتیاق دید بھی ہے۔ شاعر کو خودی کے استحکام کی بھی فکر ہے جس کے ذریعہ قوت ارادی تربیت حاصل کرتی ہے۔ ایسے سفر میں رہنمائی کے لیے ایک مرشد کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا اقبال نے 'جاوید نامہ' میں آسمانی سفر کے لیے مرشد پیر رومی کا انتخاب کیا اور ان کی محبت شاعر طبعی حواس سے رہائی حاصل کر کے افلاک اور آنسوئے افلاک کے سفر پر روانہ ہوتا

ہے۔(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب ''اقبال اور دانتے'')

یہی نہیں بلکہ جاوید نامہ کے آخری حصے میں ''خطاب بہ جاوید'' (سخنے بہ نژاد نو) کے عنوان کے تحت علامہ اقبال نئی نسل کو پیغام دیتے ہیں۔اس کے آخری بند میں نوجوانوں کو تلقین کرتے ہوئے پیر رومی کو رفیق بنانے کا مشورہ دیتے ہیں۔ دیکھئے یہ اشعار؎

گر نیابی صحبتِ مرد خبیر   از اب وجد آنچہ من دارم بگیر
پیر رومی را رفیق راہ ساز   تاخدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکہ رومی پرعیاں سب مغز پوست   پائے او محکم فتد در کوئے دوست

ترجمہ:

مرد دانا گر نہ ہاتھ آئے تجھے   میں نے جو اسلاف سے پایا ہے لے
کر کے رومی کو رفیق راہ چل   جا گداز سوز بخشے عزو جل
پیر رومی پر عیاں سب مغز و پوست   محکم ان کی جان میں ہے عشق دوست

علامہ اقبال کے سفر افغانستان پر مشتمل مثنوی ''مسافر'' کے فصل دوم بہ عنوان ''خطاب بہ اقوام سرحد'' میں مرشد رومی کی تعلیمات سے فیض اٹھانے کی تلقین کی ہے۔

زآتشِ مردانِ حق می سوز مت   نکتہ از پیر روم آموزست

اس سلسلے میں انھوں نے رومی کے چار اشعار نقل کیے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ اے مسلمانوں! انسان کے بجائے خدا سے رزق طلب کر۔اسی طرح اگر تو مستی کا طالب ہے تو بھنگ یا شراب سے مستی مت طلب کر بلکہ اللہ تعالیٰ کی محبت اختیار کر۔ اس کی محبت سے جو مستی پیدا ہوتی ہمیشہ قائم رہے گی۔

اقبال نے مثنوی 'پس چہ باید کرد' کا آغاز ہی مرشد رومی کے ذکر سے کیا

ہے۔انہیں روشن ضمیر کہا ہے اور عشق و مستی کے کارواں کا امیر بھی۔دیکھئے یہ اشعار۔

پیر رومی مرشد روشن ضمیر   کاروانِ عشق و مستی را امیر

منزلش بر ترز ماہ و آفتاب   خیمہ را از کہکشاں ساز وطناب

نور قرآں درمیانِ سینہ اش   جام جم شر مندہ از آئینہ اش

ترجمہ:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر   کاروان عشق و مستی کے امیر

اونچا مہر و ماہ سے اونچا مکاں   تانیے خیمہ طناب کہکشاں

ان کا دل قرآن سے تابندہ ہے   اس کے باعث جام جم شرمندہ ہے

'ارمغان حجاز' علامہ اقبال کی فارسی تصانیف میں آخری کتاب ہے جو ان کے انتقال کے بعد نومبر 1938ء میں شائع ہوئی۔اس کا ایک حصہ فارسی اور دوسرا حصہ اردو منظومات پر مشتمل ہے۔ارمغان حجاز کا فارسی حصہ رباعیات پر مشتمل ہے جن کی مجموعی تعداد 391 ہے اور جو پانچ حصوں پر مشتمل ہے۔علامہ اقبال نے آخری حصہ 'بہ یارانِ طریقت'' کے عنوان کے تحت 47 رباعیاں کہی ہیں جن میں دس رباعیاں رومی کے عنوان سے ہیں ان رباعیوں میں اپنے مرشد رومی سے گہری عقیدت کا اظہار کرتے ہوئے ان کی سیرت، فلسفے، پیغام، افکار کے کسی خاص پہلو کو اقبال نے اجاگر کیا ہے۔مشت نمونہ از خروارے کے طور پر ان رباعیوں سے چیدہ چیدہ اشعار پیش کرتا ہوں:

1 زاشعار حلال جلال الدین رومی   بہ دیوارِ حریم دل بیاد پر

ترجمہ:

تو اشعارِ جلال الدین رومی   لگا لے دل میں اک طغرا بنا کر

----

2 زرومی گیر اسرار فقیری　　که آں فقر است محسودِ امیری

ترجمہ:

تو لے رومی سے اسرار فقیری　　ہے اس کا فقر محسودِ امیری

----

3 زچشم مست رومی دام کردم　　سرورے از مقام کبر یائی

ترجمہ:

مجھے رومی کی مستانہ نظر سے　　میسر ہے نشاطِ کبریائی

----

4 زفیض او گرفتم اعتبارے　　کہ بامن ماہ و انجم ساز کردند

ترجمہ:

ادا میں معتبر تو فیض اس کا　　مہہ وانجم میں اب میری جگہ ہے

----

5 نے آں نے نوازے پاکبازے　　مرا باعشق و مستی آشنا کرد

ترجمہ:

یہ اس کی نے نوازی کی عنایت　　کہ غرقِ عشق و مستی کر دیا ہے

----

6 نصیب از آتشے دارم کہ اول　　سنائی از دل رومی برانگیخت

ترجمہ:

اسی آتش سے میں بھی بہرہ ور ہوں　　سنائی نے جو رومی میں بھری ہے

تمام فارسی تصانیف سے ایسے اشعار مع ترجمہ نقل کیے گئے ہیں جن میں شاعر مشرق علامہ اقبال نے پیر رومی سے استفادہ کرنے کا کہیں مفصل اور کہیں اجمالی ذکر کیا ہے۔ آیئے! اب شاعر مشرق کے اردو شعری مجموعوں میں ان اشعار کی تلاش کی جائے جس میں انھوں نے قدم قدم پر رومی کے کلام و پیغام سے فیض رسانی کا اعتراف کرتے ہوئے یہ احساس دلایا ہے کہ ان کے کلام کی تمام خوبیاں رومی کی تب و تاب کا ثمرہ ہیں۔

اقبال کے اردو شعری مجموعوں میں 'بال جبریل' میں رومی کا سب سے زیادہ اثر دکھائی دیتا ہے۔ نظم 'پیر و مرید' میں شاعر مشرق نے بطور مرید ہندی اپنے مرشد معنوی سے فرد اور معاشرے کے بے شمار اہم معاملات کے حل تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کو مسائل حیات کی تفہیم میں جہاں بھی دشواری پیش آتی ہے، وہ اپنے مرشد مولانا رومی سے رجوع کرتے ہیں۔ اقبال کی نظم ''پیر و مرید'' اس اعتبار سے بڑی اہم ہے کہ اس میں مرید ہندی حیات و کائنات کے بعض اسرار و رموز کے بارے میں سوالات کرتا ہے اور جواب میں اپنی رومی مثنوی معنوی سے اشعار پیش کرتے ہیں۔ مرید ہندی اپنے پیر و مرشد سے جن موضوع اور مسائل پر سوال کرتا ہے مثلاً کیا وجہ ہے کہ علم و دانش کی ترقی نے دین اور روحانیت کی طرف سے لوگوں کی آنکھیں بند کر دی ہیں؟ جدید علم کی صورتِ حال پر اہل دل کی آنکھوں سے اشک فشاں جاری ہیں۔ پیر رومی علم پر تبصرہ صرف ایک شعر میں کرتے ہیں۔

علم رابرتن زنے مارے بود   علم را بردل زنے یارے بود

اسی طرح مرید ہندی اس بات کا بھی شاکی ہے کہ مشرق و مغرب کے علوم پر حاوی ہونے کے باوجود روح میں اضطراب کی کیفیت ہے۔ مرید ہندی کہتا ہے۔

پڑھ لیے میں نے علوم شرق و غرب　　روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

پیر رومی اپنے ایک شعر سے مرید ہندی کو مطمئن کر دیتا ہے۔ ایک شعر کوزے میں سمندر بھر دینے کے مترادف ہے۔ رومی کے نزدیک علم بغیر عشق اور وجدانی قوت کے بیکار ہے۔ لہٰذا مرید کے درد و کرب کے مداوا کی تجویز اس شعر میں پیش کرتے ہیں۔

دست ہر نا اہل بیمارت کند　　سوئے مادر آ کہ تیمارت کند

اسی طرح مرید ہندی آگے چل کر پوچھتا ہے:

علم و حکمت کا ملے کیوں کر سراغ؟　　کس طرح ہاتھ آئے سوز و درد و داغ

اس کے لیے مرشد رومی نے جو نسخہ تجویز کرتے ہیں وہ اس طرح ہے۔

علم و حکمت زاہد از نانِ حلال　　عشق و رقت آید از نانِ حلال

اس سلسلے میں مرید ہندی (اقبال) نے پیر رومی سے چوبیس سوالات کیے ہیں اور پھر ہر سوال کا جواب پیر رومی نے اپنے اشعار سے دیے ہیں جن سے کیے گئے سوالات کے موضوع پر ان کے خیالات کی ترجمانی ہوتی ہے۔ رومی کے اشعار کی کل تعداد ستائیس ہے۔ جستہ جستہ یہ چند اشعار نقل کر دیے گئے ہیں تا کہ اس نکتے کا انکشاف ہو سکے کہ اقبال کے نزدیک رومی کی حیثیت ایک ایسے رہنما کی ہے جن کے پاس انسانی مسائل کے تمام حل موجود ہیں۔ بال جبریل کی ایک غزل میں لوگوں کو یہ تلقین کرتے ہیں کہ کلام رومی سے استفادہ کیا جائے۔ اس سلسلے میں وہ اپنی مثال بھی پیش کرتے ہیں کہ میری نگاہ میں جو کچھ بھی روشنی حاصل ہوئی ہے مرشد رومی کے فیض نظر کا ثمرہ ہے۔ ان کا مطالعہ زندگی بخشنے والا ہے اور فکر و عمل کو متحرک کرنے کا ضامن بھی۔ کہتے ہیں کہ میری شاعری میں حقائق و معارف کا جو سمندر ہچکولے مار رہا ہے یہ سب

اسی مرد خود آگاہ کی باطنی توجہ کا اثر ہے۔دیکھئے یہ اشعار۔

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا　　تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن　　اسی کے فیض سے مرے سبو میں ہے جیحوں

مرشد رومی کے حوالے سے کچھ اور اشعار ملاحظہ ہوں جن سے اس امر کا اظہار ہو جاتا ہے کہ اقبال کے نزدیک رومی کے ذریعہ زندگی کے سربستہ اسرار سے پردہ اٹھ سکتا ہے اور بصارت و بصیرت کی ساری منزلیں طے ہو سکتی ہیں۔ دیکھئے یہ اشعار۔

صحبتِ پیرروم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش　　لاکھ حکیم سر بجیب ایک کلیم سر بکف

☆☆☆

نے مہر ہ باقی ، نے مہرہ بازی　　جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی

☆☆☆

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے　　وہی آب وگل ایراں، وہی تبریز ہے ساقی

☆☆☆

عطاؔر ہو رومؔی ہو رازی ہو غزالی ہو　　کچھ کام نہیں آتا ہے آہ سحر گاہی

☆☆☆

بانگ درا کی نظم 'خضر راہ' اقبال نے 1921ء میں انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسے میں پڑھی تھی۔ یہ وہ دور ہے جب سلطنت عثمانیہ پہلی جنگ عظیم کی شکست کے بعد ختم ہو چکی تھی اور دنیائے اسلام پر آفاتِ ارضی وسماوی کا نزول ہو رہا تھا۔ تمام مسلم ممالک عیسائیوں کے قبضے میں جا چکے تھے۔ قسطنطنیہ سے خلیفہ اور خلافت دونوں کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ یونانیوں نے اناطولیہ پر حملہ کرلیا تھا۔ غرض ہر جگہ مایوسی کا عالم تھا۔ ایسے میں اقبال

نے نظم 'خضر راہ' میں پہلے مسلمانوں کے زوال کا سبب پوچھا ہے۔جس کے جواب میں خضر کی زبان سے مسلمانوں کی حالت کا نقشہ کھینچا گیا ہے پھر اس پسماندگی سے نکلنے کا طریقہ بھی بتایا گیا ہے۔اس سلسلے میں نظم 'خضر راہ' کے نویں بند 'دنیائے اسلام'' کے آخری شعر میں خضر کی زبانی شاعر اقبال کو یہ تلقین کی گئی ہے کہ ترکوں کی بربادی سے رنجیدہ مت ہو۔مسلمانوں کو رومی کے ایک شعر سے مژدہ سنایا گیا ہے۔جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب ہم کسی پرانی عمارت کو دوبارہ تعمیر کرنا چاہتے ہیں تو پہلے اس کو مسمار کرتے ہیں پھر از سرِ نو عمارت بناتے ہیں۔دیکھئے یہ شعر۔

گفت رومی ہر بنائے کہنہ کا باداں کنند می ندانی اول آں بنیاد را ویراں کنند

غرض ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال رومی کے مقام اور ان کے کلام کی افادیت و معنویت کو مختلف زاویوں سے پیش کرتے ہیں۔ساتھ ہی اس کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ میں نے دورِ حاضر کے فتنوں کا مقابلہ ٹھیک اسی طرح کیا ہے۔جس طرح رومی نے اپنے زمانے میں دیکھے۔ملاحظہ ہو''ارمغانِ حجاز'' کی یہ رباعی۔

چوں رومی درحرم دارم اذاں من از و آموختم اسرار جاں من
بہ دور فتنہ عصر کہن او بہ دور فتنہ عصر رواں من

ترجمہ:۔

حرم میں میں نے جوں رومی اذاں دی ان ہی سے پائے ہیں اسرار جاں بھی
تھی یورش فتنہ ماضی سے ان کی ہے یورش فتنہ حاضر سے میری

اقبال اپنے اردو شعری مجموعہ ''ضربِ کلیم'' میں نوجوانوں کو رومی کے کلام سے استفادہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔وہ نوجوانوں سے اس بات کے شاکی ہیں کہ آج کا نوجوان اپنے اسرار و رموز سے بیگانہ ہے۔جس کا سب سے منفی نتیجہ یہ نکل رہا ہے

کہ نوجوانوں کی نگاہ میں وہ تیزی اور تندی دیکھنے کو نہیں مل رہی ہے جو ایک سچے مسلمان کی شناخت اور شان ہونی چاہیے۔ سب سے افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ آج کے نوجوان اپنی خودی کی صحیح تربیت نہیں کر پار ہے ہیں۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ آج کی نوجوان نسل میخانۂ رومی سے بالکل بے نیاز ہے۔ کہتے ہیں ۔

گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک

کہ تو ہے نغمۂ رومی سے بے نیاز اب تک

لہذا ہمیں یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ شاعر مشرق علامہ اقبال نے رومی کی پیروی کرتے ہوئے اسلام کی ایک ایسی تعبیر پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو علم و حکمت اور عشق و جنوں کی ہم آہنگی سے مزین ہے۔ ایک وقت ایسا بھی آیا جب اقبال نے کتابوں کا مطالعہ ترک کر دیا لیکن اس دور میں بھی مثنوی مولانا رومی ان کے مطالعے میں رہتی تھی۔ ایک خط میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''اگر کبھی پڑھتا ہوں تو صرف قرآن یا مثنوی رومی'' [۳]

اقبالؔ اور رومیؔ

(تصورِ عشق کے حوالے سے)

رومی اور اقبالؔ دونوں کی شخصیت اور شاعری میں عشق کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ دونوں کی نگاہ میں تخلیقِ کائنات اور حیاتِ انسانی کے ارتقاء کے پس پردہ عشق ہی ہے۔ اسی جذبے نے خدا کو تخلیق پر مائل کیا۔ لہٰذا عشق کا جذبہ باعث ایجادِ عالم بھی ہے اور مقصدِ ہستی کے اصول کا ذریعہ بھی۔ عشق ہی کے بدولت انسان کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ یہ کائنات صرف اس کے اور اسی کے لیے تخلیق کی گئی ہے۔ عشق وہ نعمت کبریٰ ہے جو یقین کا راستہ دکھاتا ہے۔ زندگی کو با مقصد بناتا ہے اور مردِ مومن میں الٰہی صفات پیدا کرتا ہے۔ اس میں ہوا و ہوس کا شائبہ تک نہیں۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

> ''مسلمانوں کے یہاں صدیوں سے عشق حقیقی اور عشق مجازی کی اصطلاحیں زبان زد عام ہیں۔ عشق حقیقی سے بعض اوقات انسانوں کی باہمی بے لوث محبت مراد ہوتی ہے جس میں خود غرضی، نفسیات یا جنسیات کا کوئی شائبہ نہ ہو اور بعض اوقات اس کے معنی عشق الٰہی ہوتے ہیں یعنی اشخاص و اشیاء کی محبت کے ماوراء خدا کا عشق اور عشق حقیقی دل میں اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان کا دل ہر قسم کی حرص و ہوس سے پاک ہو جاتا ہے۔

سر مدغم عشق بو الہوس رانہ دہند
سوز دل پروانہ مگس را نہ دہد" ۴ے

عشق کی اصطلاح کو عالمگیر قوتِ حیات کے معنی پہنانے اور عشق کو ایک مستقل نظام فلسفہ کی بنیاد بنانے کا سہرا مشہور اسلامی فلسفی بوعلی سینا کو ہے جس نے اپنے رسالہ 'عشق' میں عشق کا ایک منظم فلسفیانہ تصور پیش کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"عشق ایک عالمگیر جذبہ حیات ہے جو حیات کے نباتی اور حیوانی مدارج سے لے کر انسان کے روحانی ارتقا تک ہر سطح پر حرکت اور ارتقا کے محرک جذبہ کی حیثیت سے کارفرما ہے۔" ۵ے

اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ہر عمل عشق کے جذبے سے معمور ہے۔ یہ ایک ایسا آفاقی جذبہ ہے جس کی وسعتیں زمان و مکاں کی پابند نہیں۔ عشق سکون وطمانیت کا ضامن بھی ہے اور خدا کی معرفت کا ذریعہ بھی اور خالق کے قرب کا وسیلہ بھی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یـا ایتهـا النفس المطمئنة o ارجعی الی ربك راضیة مرضیةo فادخلی فی عبادی o وادخلی جنتیo"

(اے نفس مطمئن! چل اپنے رب کی طرف اس حال میں کہ تو اس سے خوش اور وہ تجھ سے خوش--- پھر شامل ہو جا میرے خاص بندوں میں اور داخل ہو جا میری جنت میں۔")

اس آیت کریمہ میں "مطمئنہ" سے مراد وہ نفس ہے جو اللہ تعالیٰ کے ذکر اور اس کی اطاعت سے سکون وقرار پاتا ہے اور اس کے ترک کرنے سے بے چینی محسوس کرتا ہے۔ رومی اور اقبال دونوں کا عقیدہ ہے کہ زندگی اور فن میں تب وتاب حاصل

کرنے کے لیے عشق ضروری ہے ۔ رومی عشق کو کائنات کی حرکی قوت تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ عشق نہ ہوتو پوری کائنات کثیف، افسردہ اور منجمد رہتی ہے۔ عشق کی بدولت ہی ہر چیز اپنی اصل کی طرف مصروفِ سفر ہے۔ رومی کہتے ہیں:

دورِ گردوں راز موج عشق واں   گر نہ بودی عشق بفسرد جہاں

کے جمادی محو گشتی درنبات   کے خدائے روح گشتی نامیات

ذرہ ذرہ عاشقاں آن کمال   می شتابد در علو ہمچو نہال

دوسری جگہ عشق کو ایک کائناتی احساس گردانتے ہیں۔ انسان کے اندر جو حرکت اور ارتقا ہے سب عشق کی بدولت ہے۔ جذبہ عشق سے ہی تفسیاتی رذائل دور ہوتے ہیں۔ جنون عشق سے بہتر کوئی چیز نہیں وہی تمام رذائل کا معالج ہے۔ دیکھیے یہ اشعار

ہر کر اجامہ ز عشقے چاک شد   او زحرص و عیب کلی پاک شد

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما   اے طبیب جملہ علتہائے ما

اے دوائے نخوت و ناموس ما   اے تو افلاطون و جالینوس ما

جسم خاک از عشق برافلاک شد   کوہ در رقص آمد و چالاک شد

ترجمہ:

جس کا جامہ عشق کی وجہ سے چاک ہو   وہ حرص اور عیب سے بالکل پاک ہوا

خوش رہ ہمارے اچھے جنون والے عشق   اے ہماری تمام بیماریوں کے طبیب

اے ہمارے تکبر اور عزت بخشی کی دوا   اے کہ تو ہمارا افلاطون اور جالنوس ہے

خاکی جسم عشق کی وجہ سے آسمانوں پر پہونچا   پہاڑ ناچنے لگا اور ہو شیار ہو گیا

رومی نے عشق و محبت کے سبق کو عام کرنے پر اپنی مثنوی میں متعدد جگھوں پر زور دیا ہے۔ اپنے اشعار میں عشق کو ہی کائنات کی بنیاد اور مغز کائنات تسلیم کرتے

ہیں۔ دیکھئے یہ اشعار:

گر نبودی عشق، ہستی کی بدی　　کی زدی نان برتو و کی تو شدی

دوسری جگہ کہتے ہیں کہ عشق کے علاوہ میرا کوئی دمساز نہیں۔ نہ ہی کوئی اول ہے اور نہ ہی کوئی دمساز:

جز عشق نبود ہیچ دمساز مرا　　نے اول و نے آخر و آغاز مرا

رومی کے نزدیک عشق ایک ایسا مذہب ہے جو ذاتِ حقیقی کے محور پر گھومتا رہتا ہے۔

مذہب عشق از ہمہ ملت جدا است　　عاشقان را مذہب وملت خدا است

وہ کہتے ہیں کہ جو شخص دریائے عشق میں جتنا زیادہ غوطہ زن ہوگا اسی قدر زیادہ وہ منشائے الٰہی کی قربت حاصل کرے گا۔

علت عاشق زعلت ہا جد است　　عشق اصطرلاب اسرار خدا ست

ترجمہ:

(عاشق کی بیماری اور بیماریوں سے جدا ہے، عشق خدا کے بھیدوں کا اصطرلاب ہے۔)

رومی عشق کو خوش سودائی سے موسوم کرتے ہیں اور اپنی جملہ بیماریوں کا مداوا عشق کے دامن میں تلاش کرتے ہیں:

شاد باشاے عشق خوش سودائے ما　　ای طبیب جملہ علت ہائے ما

ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا رومی نے لوگوں کو اس بات کی تلقین کی ہے کہ سبھوں کو عشق حقیقی کی خصوصیات وصفات سے خود کو متصف کرنا چاہیے۔ دیکھے یہ اشعار:

ہر چہ گویم عشق اراں والا ترست　　عشق را خود صد زبان دیگر است

عشق شنگ پی قراری سکون　　چوں در آرد کل تن را درجنوں

وہ عشق کے فوائد کو ایک رباعی میں اس طرح اجاگر کرتے ہیں:

از عشق خدا نہ برزیاں خواہی شد بیجان زکجا شوی کہ جاں خواہی شد

اول بہ زمین از آسماں آمدہ ای آخر ز زمیں بر آسماں خواہی شد

ترجمہ:

(تو عشق الٰہی کی وجہ سے کبھی خسارہ میں نہ رہے گا۔ جب خود سراپا جان ہو جائے گا تو بے جان کیسے رہے گا۔ تو پہلے آسمان سے زمین پر آیا تھا۔ انجام کار زمین سے آسمان پر جائے گا۔)

مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ عشق کو مولانا نے اپنی شاعری میں بہت اہمیت دی ہے ان کی پوری شخصیت بحر عشق میں غوطہ زن ہے۔ ان کے نزدیک عشق مذہب کا اصل جوہر ہے۔ عشق راحت و تکلیف کے احساس سے مبرا ہوتا ہے اور جزا و سزا کی فکر سے مستغنیٰ۔ انہوں نے اپنی مثنوی اور غزلوں کے مختلف اشعار میں عشق کی کرشمہ سازیوں، اس کی مختلف جہات اور وجود کی پرتوں کی نقاب کشائی کی ہے ان کے نزدیک ایمان کی افادیت اسی وقت ممکن ہے جب اس کی جڑیں عشق کی زمین میں پیوست ہو۔ دیکھئے یہ اشعار:

دین من از عشق زندہ بودن است زندگی زیں جان وسر ننگِ منست

از وجود از عدم گر بگذری از حیاتِ جاودانی بر خوری

(میرا دین و ایمان بھی عشق میں ڈوب ڈوب کر جینا ہے۔ اس ظاہری زندگی سے جو جان وسر سے ہے زندہ رہنا میرے لیے باعث شرم ہے۔ تم اگر وجود و عدم سے گزر جاؤ تو ابدی زندگی تمہارے دم نقد ہو جائے گی۔)

رومؔی نے اپنی مثنوی میں مختلف تاریخی واقعات اور تلمیحات کے حوالے سے بھی عشق کی اثر انگیزی کے باب وا کیے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ حضرت یوسف اور زلیخا کے

عشق کی تفصیل بیان کی ہے۔اسی طرح عرب کے بادشاہ امراؤ القیس اور اس کے عشق کے قصے بیان کیے گئے ہیں اور عشق کے لوازم کی تعریف کی گئی ہے کہتے ہیں:

ہر بزرگاں شہد و بر طفلانست شیر   او بہر کشتی بود من الاخیر

کہ جوں در کشتی رود غرقش کند   تا بقعر از پاے تا فرقش کشد

(عشق بڑوں کے لیے شہد اور بچوں کے لیے دودھ اور ہر کشتی کا وزن ہے

کہ جب یہ کشتی (انسان کا جسم) میں پہنچ جائے تو اسے سر سے پاؤں تک

گہرائی میں لے جا کر غرقاب کردے)

مولانا نے عشق کے مختلف گوشوں کو اپنی غزلوں میں بھی بے نقاب کیا ہے۔ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ جستہ جستہ کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

آں روح را کہ عشق حقیقی شعار نیست   نا بودہ بہ کہ بودنِ اور غیر عار نیست

در عشق باش مست کہ عشقت ہر چہ ہست   کیں کاروبار عشق بر دوست بار نیست

(وہ روح جس کا شعار کبھی عشق حقیقی نہ رہا اس کا نہ ہونا ہی بہتر ہے کیونکہ اس کا وجود عار و ننگ کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ عشق میں مست و بیخود ہو جاؤ کیونکہ جو کچھ ہے عشق ہے۔ دوست کے لیے اگر کچھ کرنا چاہتے ہو تو صرف عشق کرو کیونکہ کاروبار عشق اس پر بار نہیں)

ایک دوسری غزل میں فرماتے ہیں:

عشق اندر فضل و علم و دفتر و اور ا نیست

ہر چہ گفت و گوئی خل آں رہبر عشاق نیست

شاخ عاشق اندر ازل واں بیخ عشق اندر ابد

ایں شجر راتکیہ بر عرش ثریٰ و ساق نیست

(عشق فضل و کمال علم، کتابوں اور اوراق کا نام نہیں مخلوق کی ساری قیل و

قال عاشقوں کی رہبر نہیں۔ عشق ایسا درخت ہے جس کی شاخیں ازل میں اور جڑیں ابد میں پیوست سمجھو۔ یہ درخت نہ عرش پہ تکیہ کیے ہوئے ہے۔ نہ زمین پر اس کا کوئی تنا ہے)

عشق اور اس کے لوازم کے حوالے سے رومی کی ایک غزل ملاحظہ ہو۔

عشق شاہیست سخت غیرت ناک کو کند خانہ را زغیرت پاک
عشق مرغ بلند پرواز است دائر اندر ہوائے او افلاک
عشق را دہ مقام می گویم باتو اے یار گر کنی ادراک
ادب ست اولیں مقام و دوم ترس و ہمست دیدہ نمناک
سومش تقولیت و چارم صبر ہست تقدیم پنجمی ادراک
ششمش مسکنت، نہم عرفاں دہمیں ہم بگویمت بیباک
چوں سناسی تو نفس خود بہ یقیں عارف حق شوی فداک دواک
گفت شمس ایں جوابت اے فرزند کہ پذ پریش عاشق و چالاک

(عشق ایک بیحد غیرت مند بادشاہ ہے جو تیرے گھر کو غیر سے پاک کرتا ہے۔ عشق بلند پرواز پرندہ ہے جو پوری دنیا کو اپنے دائرے میں سمیٹے ہوا ہے۔ یار! اگر تم سمجھ سکو تو میں تمہیں عشق کے دس مقامات بتاتا ہوں۔ اس کا پہلا مقام ادب، دوسرا خوف و امید اور چشم تر ہے۔ تیسرا تقویٰ و پرہیز گاری اور چوتھا صبر ہے۔ پانچواں ادراک ہے۔ چھٹے مقام کو سخاوت اور ساتویں کو علم جانو۔ آٹھواں مقام انکساری و عاجزی سمجھو اور نواں عرفان ہے۔ دسواں میں صاف صاف بیان کرتا ہوں اگر تو نے اپنے آپ کو صحیح طور پر پہچان لیا تو حق کا عارف ہو گیا۔ شمس تبریزی نے کہا بیٹے! یہ تیرا جواب ہے اگر تو نے اسے قبول کر لیا (گرہ میں باندھ لیا) تو

عاشق وہوشمند ہو گیا۔)

ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا رومی کے افکار میں عشق کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں عشق کے رموز و نکات کے حوالے سے خودشناسی وخدا شناسی کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ عشق کے مقام کو اعلیٰ وارفع مرتبہ عطا کیا۔ آیئے اب شاعر مشرق علامہ اقبال کی شاعری میں عشق کی کرشمہ سازیوں اور اس کی مختلف جہات کی پرتوں کی نقاب کشائی کی جائے۔

شاعر مشرق علامہ اقبال کے یہاں عشق کو وہی مقام حاصل ہے جو رومی کے یہاں ہے۔ دونوں مفکرین عشق کو خداشناسی وخودشناسی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک عشق معرفت خدا کی ایک وجدانی تعبیر ہے۔ شاعر مشرق کو مثنوی مولانائے روم کے مطالعے سے اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ مثنوی کا کلیدی موضوع 'عشق' ہے۔ ہر دفتر اور ہر حکایت میں اول تا آخر عشق ہی کا نغمہ ہے۔ مثنوی کی اسی خوبی نے اقبال کو مولانا رومی کا گرویدہ بنا دیا تھا۔ بقول پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔

> ''فی الجملہ رومی سے اقبال کی بے پناہ عقیدت کا سب سے بڑا سبب بس یہی ہے کہ مثنوی کے اندر انہیں وہ کنجی مل گئی جس سے انھوں نے دین اور فلسفہ کے دروازے کے تمام خزانے کھول دیے یعنی کائنات اور حیات کے جملہ مسائل حل کر لیے اور وہ کنجی 'عشق' ہے جس کے لیے قرآن نے 'حب' کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ بھی بتا دیا ہے کہ اگر اللہ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اتباع کرو۔ اللہ خود بخود تم سے محبت کرنے لگے گا۔'' [۲]

شاعر مشرق رومی کے اسی نظریے کی تقلید کرتے ہیں شاعر مشرق 'جاوید نامہ' میں عشق کی فضیلت اور اسرار و رموز کو اجاگر کرتے ہیں اور اپنے نقطہ نظر کی وضاحت

بھی۔ ان کے نزدیک عشق نہ تو برس اور مہینے کی قید کا پابند ہے اور نہ اس کے سامنے نزدیک دور یا جلد اور دیر کوئی شے ہے۔ ایسی بات نہیں کہ اقبال سرے سے عقل کی نفی کرتے ہیں بلکہ عقل کو اپنی جگہ پر ضرور اور مفید سمجھتے ہیں لیکن عشق کو عقل پر تفوق حاصل ہے۔ عقل پہاڑ میں سوراخ کرتی ہے اور اس کے گرد طواف کرتی ہے لیکن عشق کے سامنے خود پہاڑ کا وجود مثل تنکے کے ہے۔ دل جو مرکز عشق ہے مہینہ کی طرح تیز رو ہوتا ہے۔ لہذا عشق کے ہی بدولت انسان لا مکاں پر شب خوں مار سکتا ہے۔ یعنی زمان و مکاں پر غالب آ سکتا ہے۔ وہ مرتا بھی ہے مگر عام آدمیوں کی طرح نہیں بلکہ بلا قبر کے دنیا سے چل بستا ہے۔ عشق کا یہ زور مادی نہیں اور نہ اس کی طاقت سخت اعصاب کا نتیجہ ہے۔ یہ عشق ہی کی کارفرمائی ہے کہ جو کی روٹی کھا کر لوگوں نے درخیبر اکھاڑ پھینکا اور یہی جو کی چپاتیاں کھانے والے نے چاند کو شق کر ڈالا۔ بغیر مار کے نمرود کا منہ توڑ ڈالا اور بغیر لڑے بھڑے فرعون کے لشکر کو شکست دی۔ عشق راکھ بھی ہوتا ہے اور چنگاری بھی۔ اس کا معاملہ دین و دانش سے بلند تر ہوتا ہے۔ عشق ایسا بادشاہ ہے کہ دونوں جہاں اس کے زیر نگیں رہتا ہے۔ زمان و مکاں، ماضی و مستقبل، نیچے اور اوپر ہر جگہ اس کی اعجاز آفرینیاں ہیں جب خدا سے خودی مانگتا ہے تو اس میں اس قدر طاقت پیدا ہوتی ہے کہ وہ ساری کائنات پر حکمراں ہو جاتا ہے۔ سارا عالم بہ منزلہ سواری اور وہ خود بحیثیت سوار ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہوں یہ اشعار۔

می نداند عشق ماہ و سال را   دیر و زود نزد و دور راہ را
عقل در کوہ شگافے می کند   یا بگرد اوطوافے می کند
کوہ پیش عشق چوں کاہے بود   دل سریع السیر چوں ماہے بود
عشق سنجونے زدن برلا مکاں   گور رانا دیدہ رفتن از جہاں
زور عشق از باد و خاک و آب نیست   قوتش از سختی اعصاب نیست

عشق بانانِ جویں خیبر کشاد　　عشق دراندام مہہ چاکے نہاد!

کلمۂ نمرود بے ضربے شکست　　لشکر فرعون بے حربے شکست

عشق درجاں چوں بچشم اندر نظر　　ہم درونِ خانہ ہم بیرونِ در

عشق ہم خاکستر وہم اخگر است　　کار اواز دین و دانش بر تراست

عشق سلطاں است و برہان مبیں　　ہر دو عالم عشق را زیرِ نگیں

لازماں و دوش فردائے ازد　　لا مکاں و زیر و بالا ئے ازد

چوں خودی را از حذر طالب شود　　جملہ عالم مرکب او راکب شود

ان اشعار کی روشنی میں یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کے نزدیک انسان عشق کے ذریعہ کائنات کو مسخر کرسکتا ہے اور زمان ومکان پر غالب آ سکتا ہے۔ اپنی اس صلاحیت سے اپنے اندر خدائی صفات پیدا کرسکتا ہے جسے قرآن نے ''صبغت اللہ'' سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال اسی نکتے کی وضاحت ''جاوید نامہ'' کے آخری حصہ بہ عنوان ''ندائے جمال'' میں کرتے ہیں۔ بارگاہ ایزدی میں پہنچ کر خدا سے گفتگو کے دوران چھ نکاتی سوال کرتے ہیں:

زندہ رود

من کیم؟ تو کیستی؟ عالم کجاست؟　　درمیان ماوَ تو دوری چراست؟

من چرا در بندِ تقدیرم بگوئے　　تو نمیری من چرا میرم بگوئے

(یعنی میں کون ہوں؟ تو کون ہے؟ یہ عالم کہاں ہے؟ ہمارے اور تیرے درمیان دوری کیوں ہے؟ میں پابندی تقدیر کیوں ہوں؟ یعنی مجبور کیوں ہوں؟ تو فانی ہے اور میں غیر فانی ہوں اس کی کیا وجہ ہے؟)

زندہ رود کے ان سوالات کے جواب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

ندائے جمال

بودۂ اندر جہانِ چار سو　　ہر کہ گنجد اندر و میرد ورد
زندگی خواہی خودی پیش کن　　چار سو را غرق اندر خوش کن
باز بینی من کیم تو کیستی　　در جہاں چوں مردی و چوں زیستی

(یعنی اگر تم حیات ابدی کا آرزومند ہو تو عشق اختیار کرو۔ اس کی بدولت تم زمان و مکاں پر غالب آسکتے ہو اور تمہاری حیثیت حکمراں کی ہو جائے گی اور تمہارے اندر صفت تخلیق بھی پیدا ہو جائے گی۔ میرے اور تمہارے درمیان یہ دوری اس لیے ہے کہ میں زمان و مکاں پر حاکم ہوں لیکن تم ان کے محکوم ہو لیکن تم بھی اگر ''چار سو'' پر غالب آجاؤ تو مجھ میں اور تم میں کوئی فرق نہیں۔)

اقبال کے یہاں عشق وہ قوتِ محرکہ ہے جس کے وسیلے سے زندگی اور فن میں تب و تاب حاصل کیا جا سکتا ہے۔ عشق کاروانِ وجود کو ہر لحظہ نئی شان سے آگے بڑھانے پر اکساتا ہے۔ دیکھیے یہ اشعار:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم

☆☆☆

مومن از عشق است و عشق از مومن است
عشق را نا ممکن ما ممکن است

'پیام مشرق' میں ایک چھوٹی سی نظم 'عشق' کے عنوان سے ہے جس میں اقبال نے عشق کی کئی نمایاں خصوصیات کو اجاگر کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عقل کی مدد سے انسان دنیا میں تباہی تو پھیلا سکتا ہے لیکن دوسروں کو راحت پہنچانے کے لیے اپنی جان جوکھم میں نہیں ڈال سکتا۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب انسان کی عقل عشق کے تابع ہو

جائے۔ گویا کوئی شخص دنیا کو منور کرنا چاہے تو اسے مسلکِ عشق اختیار کرنا پڑے گا۔

عقلے کہ جہاں سوز دیک جلوۂ بیباکش   از عشق بیا موز و آئین جہاں تابی
عشق است کہ درجانت ہر کیفیت انگیزد   از تاب و تب رومی تا حیرتِ فارابی
ایں حرف نشاط آور می گویم و می رقصم   از عشق دل آساید با ایں ہمہ بیتابی

ترجمہ

دنیا کو جلاتی ہے جو عقل جلالت سے   وہ عشق سے پاتی ہے آئین جہاں تابی
ہے عشق ہی سے پیدا کیفیت جاں ہر اک   تاب و تب رومی ہو یا حیرتِ فارابی
میں ناچتے گاتا ہوں یہ نغمہ نشاط آور   ہے عشق قرار دل گو ہے ہمہ بے تابی

ان اشعار میں اقبال مسلکِ عشق کے علمبردار ہیں اور جن کے نزدیک عشق کا ثمرہ تب وتاب ہے۔ علی الرغم اس کے فارابی عقل کا نمائندہ ہے جو حیرت واستعجاب میں محصور ہے۔ اقبال کا عقیدہ ہے زندگی اور فن دونوں میں عشق ہی کا جلوہ ہے کہتے ہیں:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم

اقبال کے نزدیک عشق وہ حرارت ہے جو ساری حیات کو زندگی بخشتی ہے۔

عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات   عشق ہے نور حیات عشق ہے نار حیات
عشق کے خورشید سے شامِ اجل شرمندہ ہے   عشق سوز زندگی ہے تا ابد پائندہ ہے

اقبال کا عقیدہ ہے کہ عشق کی مدد سے دانائی حق شناسی ہوتی ہے اور اس سے کار عشق کی بنیاد مستحکم ہوتی ہے۔ عشق جب دانائی کے ساتھ گھل مل جاتا ہے تو اس سے ایک دوسرا ہی عالم وجود میں آتا ہے۔ اٹھو اور ایک دوسرے عالم کی تخلیق کرو اور اس کے لیے ضروری ہے کہ تم عشق اور دانائی کو باہم دگر متحد اور مخلوط کرو۔ دیکھیے 'جاوید نامہ' کے یہ اشعار:

زیرکی از عشق گرد دحق شناس   کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں بازیرکی ہمبر شود   نقش بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ   عشق را با زیرکی آمیزدہ

ہمیں اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ اقبال نے عشق کے نظریے میں تنوع اور بوقلمونی پیدا کی ہے۔ بانگ درا میں ''محبت'' کے عنوان سے جو نظم ہے اس کے تجزیاتی مطالعے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ اس کائنات کی تخلیق بھی عشق ہی کا نتیجہ ہے۔ قدرت نے اپنے حسن کے ان گنت جلوؤں کو اس دنیا میں بھیج کر اس کی تماشائی کی حیثیت سے انسان کو پیدا کیا۔ کائنات کے ذرے ذرے میں اسی کا نور ہے اور ہر شے میں جذبۂ عشق اجاگر ہے۔ پوری نظم کو نقل کرنا نامناسب نہ ہوگا۔

عروسِ شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے   ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذت رم سے
قمر اپنے لباسِ نو میں بیگانہ سا لگتا تھا   نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئینِ مسلم سے
ابھی امکاں کے ظلمت خانے سے ابھری ہی تھی دنیا   مذاقِ زندگی پوشیدہ تھا پہنائے عالم سے
کمالِ علم ہستی کی ابھی تھی ابتدا گویا   ہویدا تھی نگینے کی تمنا چشم خاتم سے
سنا ہے عالم بالا میں کوئی کیمیا گر تھا   صفا تھی جس کی خاک پا میں بڑھ کر ساغر جم سے
لکھا تھا عرش کے پائے پہ اک اکسیر کا نسخہ   چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشم روح آدم سے
نگاہیں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیمیا گر کی   وہ اس نسخے کو بڑھ کر جانتا تھا اسم اعظم سے
بڑھا تسبیح خوانی کے بہانے عرش کی جانب   تمنائے دلی آخر بر آئی سعی پیہم سے
پھرایا فکر اجزا نے اسے میدانِ امکاں میں   چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہِ حق کے محرم سے
چمک تارے سے مانگی چاند سے داغ جگر مانگا   اڑائی تیرگی تھوڑی سی شب کی زلف برہم سے
تڑپ بجلی سے پائی، حور سے پاکیزگی پائی   حرارت لی نفس ہائے مسیح ابن مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیازی لی   ملک سے عاجزی افتادگی تقدیر شبنم سے

پھران اجزاء کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں مرکب نے محبت نام پایا عرش اعظم سے
ہوس نے پھر یہ پانی ہستی نو خیز پر چھڑکا گرہ کھولی ہنر نے اس کے گویا کارِعالم سے
ہوئی جنبش عیاں ذروں نے لطف خواب کو چھوڑا گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے
خرامِ ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے چٹک غنچوں نے پائی داغ پائے لالہ زاروں نے

عشق و محبت کی وارفتگی ہی نے اقبال کو 'یقیں' کی لذت سے آشنا کیا۔
اقبال کے نزدیک 'عشق' سرمایۂ حیات ہے اور فکروفن کا سنگِ بنیاد بھی۔ بقول ڈاکٹر فرمان فتحپوری:

"---اقبال کے یہاں عشق اور اس کے مترادفات و لوازمات یعنی وجدان، خود آگہی، باطنی شعور، جذب، جنوں، دل ،محبت، عشق، آرزومندی، درد، سوز، جستجو، مستی اور سرمستی کا ذکر جس تکرار، تواتر، انہماک، شدتِ احساس کے ساتھ ملتا ہے کسی اور موضوع کا نہیں ملتا۔ ان کے اردو اور فارسی کلام میں شاید ہی کوئی غزل یا نظم ہو جس میں ان الفاظ کے حوالے سے بات نہ کہی گئی ہو اور یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اقبال کے نظام فکر و فن میں عشق کو مرکزی اہمیت حاصل ہے" ؎

اقبال کے یہاں عشق حرکت و عمل کی وہ قوت ہے جو آرزوؤں اور تمناؤں میں آنکھ کھول کر کاروان وجود کو ہر لحظہ نئی شان سے آگے بڑھاتی ہے۔ اسی کے دم سے زندگی کی رنگینی ہے۔ ان کے یہاں افلاطون کی طرح سکونی زندگی کا خواب نہیں بلکہ ان کے عشق میں سوزش بھی ہے اور سرخوشی و سرمستی بھی۔ آہ و نالہ، سوز و ساز، تب و تاب اور درد و داغ سب کچھ پنہاں ہے۔ سکون و جمود کو وہ موت کے مترادف گردانتے ہیں کہتے ہیں۔

فریب نظر ہے سکون و ثبات　　تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود　　کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

اقبال کا عقیدہ ہے کہ انسانیت کی تاریخ کے کارناموں کے جو ابھرتے ہوئے نقوش دکھائی دیتے ہیں وہ عشق ہی کے مرہون منت ہیں۔اس طرح کی اکمل ترین مثالیں ہمیں صدق خلیل اور اسوہ حسین میں ملتی ہیں اور کارزار حیات میں بدر حنین کا واقعہ بھی عشق ہی کا کرشمہ ہے۔

وہ عشق جس کی شمع بجھا دے اجل کی پھونک　　اس میں مزہ نہیں تپش و انتظار کا

آیئے! اب اقبال کے تصور عشق کے روحانی نظام کے بعض پہلوؤں کا جائزہ ان کی نظم ''مسجد قرطبہ'' کے حوالے سے لیا جائے۔اس نظم میں اقبال نے ایک نئی جہت سے 'عشق' کی اہمیت و معنویت کو اجاگر کیا ہے۔کائنات کی تمام چیزوں کو فنا نصیب ہے لیکن عشق کو فنائیت نصیب نہیں۔لہذا عشق کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے اور سب سے بڑی طاقت بھی۔عشق کائنات کی سب سے بڑی سچائی ہے جیسے خدا کا کلام عشق غیر فانی ہے جیسے دم جبریل۔عشق کائنات کی مقدس ترین چیز ہے جیسے دلِ مصطفے۔عشق ہی کائنات میں مقتدر اور حکمراں ہے جیسے فقیہہ حرم اور امیر جنود۔دیکھئے 'بالِ جبریل' کی نظم 'مسجد قرطبہ' کا یہ بند۔

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام　　جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام
مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ　　عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو　　عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا　　اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دلِ جبرئیلؑ، عشق دم مصطفےٰؐ　　عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک　　عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

عشق فقیہ حرم، عشق امیر جنود　　عشق ہے ابن السبیل، اس کے ہزاروں مقام

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات

ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا نظریۂ عشق ان کے یہاں کامل صورت میں نظر آتا ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

''عشق کی گرفت اس کے قلب پر ایسی ہے کہ ہزاروں طریقوں سے اس کا ذکر کرتا ہے مگر ہر شعر میں انداز بیان نرالا ہوتا ہے۔ کہیں خالی جذبے کا اظہار ہے اور کہیں یہ واضح کرتا ہے کہ زندگی میں عشق کا مقام اور وظیفہ کیا ہے۔ عشق کے متعلق اس نے جو کچھ کہا ہے اگر سب جمع کیا جائے تو ایک دفتر بن جائے کیونکہ دورِ آخر میں یہ مضمون اس کی تمام وجدانی شاعری پر چھایا ہوا ہے۔'' [۸]

مجموعی طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے تصورِ عشق کی ضمن میں رومی کے مثبت نظریے کو قبول کیا ہے۔ رومی کے نزدیک بھی دین کا جوہر عشق ہے اور اقبال کے نزدیک بھی ایمان کی کسوٹی عشق ہے۔ تصور عشق کے حوالے سے اگر بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس ضمن میں اقبال رومی کے علاوہ عطار، سنائی اور حافظ وغیرہ سبھی شاعروں سے متاثر ہوئے ہیں لیکن اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں کہ اقبال نے رومی کے تصور عشق ہی سے اپنا چراغ روشن کیا ہے اور اپنی بصیرت افروز حکیمانہ شاعری کی رفیع الشان عمارت تعمیر کی۔ رومی کہتے ہیں:

ع　مذہب عشق از ہمہ دیں ماجدا است

اقبال کہتے ہیں:

جوہر زندگی ہے عشق جوہر عشق ہے خودی　　آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پردگیِ نیام ابھی

رومی کے یہاں بھی عشق کو جو ہر دین کی حیثیت حاصل ہے دیکھئے یہ شعر:

گرچہ تفسیر و بیان روشن گراست   لیک عشق بے زباں روشن تراست

ایک دوسرے شعر میں عشق کو کائنات کا بنیادی سبب بتاتے ہوئے اس نکتے کی وضاحت کرتے ہیں کہ کائنات کے مائل بہ ارتقاء ہونے کا راز صرف یہ ہے کہ ہر شے اپنے اصل کی طرف لوٹنے کی متمنی ہے۔ دیکھئے یہ شعر۔

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش   باز جوید روزگار وصل خویش

یہاں اس نکتے کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ گرچہ تصور عشق کے سلسلے میں اقبال نے پیر رومی سے فیض حاصل کیا ہے اور عشق کو آگہی و خود آگہی کا سرچشمہ جانا ہے اور خدا شناسی کا معتبر ذریعہ بھی دونوں عشق کو معرفت خدا کی ایک وجدانی تعبیر تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن آگے جا کر رومی اور اقبال کے مقصد عشق میں تھوڑا سا فرق نظر آتا ہے رومی وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ اس لیے ان کے یہاں عشق کا مقصد وجود حقیقی سے اتصال ہے جب کہ اقبال آگے چل کر وحدت الوجود کے مخالف نظر آتے ہیں۔ لہذا رومی سے اکتساب حاصل کرنے کے باوجود عشق کو نئے نئے مفاہیم سے وابستہ کر لیا ہے۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں اقبال کا تصور عشق قوتِ نمود، ذوق عمل، جذبۂ تخلیق اور قوتِ تسخیر سے عبارت ہے۔ اس کو محض اضطراری کیفیت، ہیجان نفسی، خواس باختہ از خود رفتگی وغیرہ سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔ میں اپنی گفتگو کو نکلسن کے نام اقبال کے ایک خط کے اقتباس پر ختم کرتا ہوں جو اپنے تصور عشق کے بارے میں لکھا ہے:

> ''یہ لفظ ''عشق'' بہت ہی وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔
> یعنی کسی شے کو اپنے اندر جذب کر لینے اور جزو بنا کر اپنا لینے کی آزادی کا نام عشق ہے۔ جس کا کمال یہ ہے کہ تخیل پیدا کرے۔ قدر و مرتبہ پہچانے اور ساتھ ہی ادراک کامل سے اسے بروئے کار بھی

لائے۔ حقیقت میں عشق کا کام یہ ہے کہ عاشق اور معشوق کو ممیز کر کے اپنی اپنی جگہ انفرادی شخصیت اور اہمیت بخش دے۔" 9

آیئے! اب اگلے باب میں "عقل و عشق کے تقابل" کے حوالے سے اقبال اور رومی کے مابین مشابہت و افتراق کے پہلو تلاش کی جائے۔

اقبال اور رومی

(عقل و عشق کے تقابل کے حوالے سے)

گزشتہ باب میں تصور عشق کے تجزیے سے اس نکتے کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اقبال اور رومی دونوں کے یہاں عشق کو غیر معمولی اہمیت وفضیلت حاصل ہے۔ دونوں کے یہاں عقل و عشق کا موازنہ بھی خاص موضوع رہا ہے۔ دونوں عقل کے مقابلے میں عشق کے ثنا خواں ہیں۔لیکن دونوں عقل کے بالکل خلاف نہ تھے بلکہ عقل کو ادراک ظاہری کا ایک وسیلہ گردانتے تھے۔انہیں قدیم یونان کے فلسفہ عقل کی قباحتوں کا علم تھا۔سقراط کے تعقلات کا ماحصل یہ ہے کہ عقل کو ایک مطلق العنان اور ظالم فرماں رواں کی طرح نافذ کیا جائے۔افلاطون سقراط سے بھی آگے نظر آتا ہے۔ وہ اپنے تصور اعیان وجود کو عقلی مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اصل وجود صرف اعیان ہی کا ہے جو حواس کے نہیں عقل کے معروض ہیں۔افلاطون کا شاگرد ارسطو خدا کو عقل محض مانتا تھا اور اس کے تصور کو وجدانی کہتا تھا۔ یونانی فلسفیوں کے مذکورہ نظریوں کی تردید سب سے پہلے نیطشے نے کی اور عقلیت کا ابطال کیا۔ وہ کہتا ہے کہ حیات کے وہ تمام نظریے جو عقلیت کے تصورات اور اعیان کی بنیادوں پر قائم ہیں حیات کش ہیں اور انسان کو سرور حیات کی لطف اندوزی سے محروم کر کے اس کی شخصیت میں فساد وانحطاط پیدا کرتے ہیں۔اقبال اس معاملے میں نیطشے کے قریب دکھائی دیتے ہیں اور عقل کو

جذبۂ حیات کی ایک ثانوی پیداوار گردانتے ہیں۔افلاطون نے سقراط کے عقل محض کو بنیاد ماننے کے زیر اثر اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد جس ''اعیان'' پر قائم کی ہے، رومی اور اقبال اس نظریے کی سخت مخالفت کرتے ہیں رومی نے افلاطون کے 'نظریہ اعیان' پر چوٹ کستے ہوئے کہا ہے:

صد ہزار سالہ از دیوانگی بگذشتہ ایم   چوں تو افلاطون عقلی رو ترا با مہ چہ کار؟

رومی عقل کی افادیت کو بالکل مسترد نہیں کر دیتے لیکن ان کا ماننا ہے کہ اس میں انسانی وجود کی مشکلات کا حل نہیں ہے۔ عقل بذات خود بڑی بیش قیمت چیز ہے لیکن عشق کی رہنمائی کے بغیر وہ ہولناک تباہی کا آلہ کار بن سکتی ہے۔ان کا ماننا ہے کہ عقلیت کی وجہ سے انسان میں تکبر کا احساس جاگزیں ہونے لگتا ہے۔عالمانہ جستجو کے لیے اس کی اہمیت ہے لیکن روحانی تلاش و جستجو کی رہنمائی سے معذور ہے۔مولانا رومی نے عقل کی تقسیم بندی دو حصوں میں کی ہے۔ایک عقل وہ ہے جو حصول دنیا میں چست و چالاک ہے۔ دنیاوی ہر پیچ و خم کو آسانی سے سلجھا لیتی ہے مگر اللہ کی طرف رجوع کرنے سے روکتی ہے۔ یہ عقل کا وہ درجہ ہے جس کی نظر آخرت اور اصل پر نہیں ہے۔ دوسری قسم کی عقل وہ ہے جس کا تصور ہے کہ یہی مرتبہ وحدت ہے اور یہ بھی جانتی ہے کہ توفیق الٰہی سے سیر و سلوک کی دنیا میں فنا تک کا سفر ممکن ہے۔رومی کے نزدیک پہلی قسم کی عقل کتابوں کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے جب کہ دوسری قسم کی عقل لوحِ محفوظ سے حاصل ہوتی ہے اور اس کا حاصل ہونا محض اللہ کی نوازش ہے۔ عقل کل اللہ کی تخلیق ہے اور روحانیت کی رہنمائی بھی عام لوگوں میں وہ اس لیے بھی داخل نہیں ہو پاتی کیونکہ آدمی اپنے تکبر سے اس کے دخول کو روک دیتا ہے۔رومی کہتے ہیں کہ عقل کامل کی تلاش پیغمبروں اور اولیاء کی رہنمائی میں حاصل کرو ورنہ ہر لحظہ بھٹکنے کا امکان ہے۔ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کے وسیلے سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ

حرارت پیدا نہیں ہوسکتی جو وحی اور تنزیل کی بدولت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل محض نے انسانیت کو بہت کم متاثر کیا ہے۔ مدینہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی میں ایک ستون کے رونے کا ادراک کسی عقل کے ذریعہ نہیں ہوسکتا لیکن روحانی بصیرت کے ذریعہ اس کو سنا جا سکتا ہے جسے وہ عشق سے موسوم کرتے ہیں۔ رومی عشق اور عقل کے مابین تقابل کرتے ہوئے اپنی ایک غزل میں کہتے ہیں:

عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق نیست | ہر چہ گفت و گوئی خلق آں رہبر عشاق نیست
شاخ عشق اندر ازل واں بیخ عشق اندر ابد | ایں شجر را تکیہ بر عرش و ثریٰ و ساق نیست
عقل را معزول کردیم و ہوا را حد زدیم | کیں جلالت لایق ایں عقل وایں اخلاق نیست
تا تو مشتاقی بداں کیں اشتیاق تو بتیست | چوں شدی معشوق ازاں پس ہستی مشتاق نیست
مرد بحری و ایما بر تختہ خوف و رجاست | چونکہ تختہ محو شد باقی جز استغراق نیست
عشق تبریزی توی دریا و ہم گوہر توی | زانک بودِ تو سراسر جز سر خلاق نیست

(فضل وکمال، علم کتابوں اور اوراق کا نام نہیں۔ مخلوق کی ساری قیل وقال عاشقوں کی رہبر نہیں ہے۔ عشق ایسا درخت ہے جس کی شاخیں ازل میں اور جڑیں ابد میں پیوست سمجھو۔ یہ درخت نہ عرش پہ تکیہ کیے ہے نہ زمیں پر اس کا کوئی تنا ہے۔ ہم نے عقل کو معزول کر دیا اور خواہشات نفسانی پر قدغن لگا دی اس لیے کہ عشق کی عظمت و جلالت اس عقل اور اس کی عادات واطوار کے لائق نہیں (بالاتر ہے) اگر تم عاشق ہو تو یہ عشق تمہارا بت ہے۔ جب تم خود معشوق ہو گئے تو عاشق کی ہستی فنا ہو گئی۔ انسان ہمیشہ خوف اور امید کے تخت پر سوار ہے۔ جب تختہ ہٹ گیا تو اب استغراق (غرق) کے علاوہ کچھ نہیں رہا۔ اے شمس تبریز! دریا بھی تو ہی ہے اور موتی بھی تو ہی ہے۔ اس لیے کہ تیری ذات خلاقِ عالم کے

رازوں میں سے ایک راز ہے۔)

رومی کے نزدیک عشق عقل سے فائق ہے۔ہم سوچ بچار کرنے کے لیے زندہ نہیں رہتے بلکہ زندہ رہنے کے لیے سوچ بچار کرتے ہیں۔رومی نے عقل کی کمتری اور عشق کو اس پر فوقیت کو قرآن وحدیث کی روشنی میں بھی ثابت کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ جب انسان کی تدابیر ناکام ہو جاتی ہیں تو اس کو قضائے خداوندی اور خدا کا یقین ہو جاتا ہے۔ کبھی ارادے پورے بھی ہو جاتے ہیں کہ انسان مایوس نہ ہو جائے اور ارادے کی نیت ہی چھوڑ دے۔ وہ ارادہ چھوڑ دے گا تو ارادے کے ٹوٹنے سے جو معرفت خداوندی حاصل ہوتی ہے وہ اس سے محروم ہو جائے گا۔ اہل عقل اپنے ارادے کی پختگی کے باوجود اپنے مقاصد میں ناکام ہونے کی صورت میں حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔رومی اسے دوسرے لفظوں میں اس طرح کہتے ہیں کہ اہل عقل کی نامرادی جبر کی ہے لیکن عاشقوں کی نامرادی اختیاری ہے۔اہل عقل مجبوری کے بندے ہیں اور عاشقانِ حق اس محرومی میں وصل خداوندی کی نعمتیں حاصل کرتے ہیں۔رومی عشق کے مقابلے میں عقل کو شیطانی کہتے ہیں۔ان کے نزدیک عقل ابلیسی ہے اور عشق آدم سے ہے۔دیکھیے یہ اشعار:

داند او کو نیک بخت و محرمست   زیرکی ابلیس و عشق از آدمست

زیرکی سباحی آمد در بحار   کم رہد غرقست او پایانِ کار

عشق چوں کشتی بود بہر خواص   کم بود آفت بود اغلب خلاص

درج بالا تجزیے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ رومی عقل کے منکر نہ تھے بلکہ ان کا تصور عقل یونان کے مشہور مفکرین سقراط، افلاطون اور ارسطو کے اس نظریے کے متصادم ہے جس کی رو سے عقلیت اصلی اور حقیقی جوہر ہے اور جذبہ حیات کو اس کا تابع ہونا چاہیے رومی اس بات کے بھی شاکی ہیں کہ اسلامی ادب اور تصوف

نے نادانستہ طور پر نوافلاطونیت طریق فکر کا اس قدر اثر قبول کیا ہے کہ اکثر صورت میں روح اسلامی سرے سے مفقود ہو گئی ہے۔ رومی نے افلاطون کے تصور عقل پر چوٹ کرتے ہوئے کہا ہے:

صد ہزاراں سالہ از دیوانگی بگذشتہ ایم چوں تو افلاطون علی او ترا با مہ چہ کار؟

صوفیوں نے عام طور پر عقل کو اس کے منفی رویے کی وجہ سے نشانہ بنایا ہے۔ عقل کا سب سے منفی پہلو یہ ہے کہ اس میں جرأت رندانہ کی کمی ہے اور بے خطر آتشِ نمرود میں کود پڑنے کا حوصلہ مفقود ہے۔ مشہور صوفی شاعر عطار نے کہا ہے کہ عقل دل زندہ سے اس کی مخفی دولت چھین لیتی ہے۔ ''بغیر نور عشق کے صرف علم و عقل کے ذریعہ کوئی بھی انسان راز حیات کے اسرار کا سراغ نہیں لگا سکتا۔'' رومی کہتے ہیں کہ بغیر عشق کے عقل اندھے کی لاٹھی کی طرح ہے جس کے ذریعہ کوئی ٹٹول ٹٹول کر آہستہ آہستہ ہی چل سکتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ گڈھے میں گر جائے لیکن عقل کے ساتھ روحانی بصیرت یعنی عشق کا امتزاج ہو تو عقل اس اندھے انسان کی لاٹھی کی طرح بیکار ہے جس کی بینائی لوٹ آئی ہو اور وہ سب کچھ دیکھنے لگا ہو۔ عشق اور عقل کے مابین تقابل کی ایک عمدہ مثال رومی کی اس غزل میں ملاحظہ فرمائیں جو فنی صفات و کمالات کی مثال ہے پوری غزل تشبیہات و تمثیلات سے مزین ہے۔ بیان میں ندرت بھی ہے اور رعنائی و بوقلمونی بھی۔

درمیانِ پردۂ خونِ عشق را گلزارہا عاشقاں را باجمال عشق بیچوں کا رہا

عقل گوید شش جہت حدست بیرونِ راہ نیست عشق گوید راہ ہست و رفتہ ام من بارہا

عقل گوید پا منہ کاندر فنا جز خار نیست عقل گوید عقل را کاندر تو است ایں خارہا

عقل بازارے بدید و تاجری آغاز کرد عشق دیدہ زان سوئے بازار او بازارہا

اے بسا منصور پنہاں اعتمادِ جان عشق ترک منبر ہا بگفتہ بر شدہ بردارہا

عاشقانِ درد کش را در درونہ ذوقہا　　عاقلانِ تیرہ دل را در برون انکارہا

ہین خمش کن خارِہستی راز پائے دل بکن　　تا بہ بینی درددرونِ خویشتن گلزار ہا

شمس تبریزی توئی خورشید اندر ابر حرف　　چوں برآمد آفتابِ محو شد گفتار ہا

ترجمہ:۔　(خون کے پردوں کے درمیان عشق کے بہت سے باغات ہیں عاشقوں کو ذاتِ باری سے کام ہے۔ عقل کہتی ہے کہ چھ سمتیں ہیں۔ ان کے باہر کوئی راہ نہیں۔ عشق کہتا ہے کہ میں بارہا اس سے گیا ہوں۔ عقل کہتی ہے کہ پاؤں آگے مت بڑھانا۔ فنا میں صرف کانٹے ہی کانٹے ہیں۔ عشق کہتا ہے کہ وہ کانٹے تمہارے اندر ہیں۔ عقل نے ایک بازار دیکھا اور تجارت شروع کر دی۔ عشق نے اس بازار سے ماورا بہت سے بازار دیکھے۔ منصور جیسے بہت سے لوگوں نے عشق پر اعتماد کیا اور منبر چھوڑ کر دار پر چڑھ جانا پسند کیا۔ تلچھت پینے والے عاشقوں کو اسی میں لطف ہے۔ تیرہ بخت، کج فہم، عقلمند کو اس کے ظاہر سے انکار ہے۔ خاموش ہو جا اور ہستی کے کانٹوں کو دل کے پاؤں سے نکال دے تا کہ تو اپنے اندر گلزار دیکھے۔ شمس تبریزی تو ہی ہر حرف کے امر میں خورشید ہے۔ جب آفتاب ابر سے باہر نکل آیا تو باتیں ختم ہو گئیں۔)

عقل و عشق کا تقابل اقبال کا بھی خاص موضوع رہا ہے انھوں نے اپنے بیشتر کلام میں عقل کی تنقیص کرتے ہوئے عشق کو عقل پر فوقیت دی ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ قوموں کی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے کے لیے عقل کے مقابلے عشق کی زیادہ ضرورت ہے قوموں کی تعمیر میں یقیناً عقل و خرد ناگزیر ہے لیکن ایک نیم مردہ قوم کو زندگی تو صرف عشق ہی کی بدولت آ سکتی ہے۔ عشق عقل سے زیادہ صاحب ادراک ہے۔ کہتے ہیں:۔

زمانہ عقل کو سمجھے ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک

دوسری جگہ کہتے ہیں:

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ — سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

اقبال ان لوگوں کو جو عقل پر تکیہ کرتے ہیں انہیں اس نکتے سے آگاہ کرتے ہیں:

حکیم میری نواؤں کا راز کیا جانے — ورائے عقل ہیں اہل جنوں کی تدبیریں

عقل و عشق کے تقابل کو اقبال نے 'پیام مشرق' کی ایک نظم 'حکمت وشعر' میں بھی پیش کیا ہے جس میں بوعلی سینا علم وحکمت کا نمائندہ ہے اور رومی اس شعر کا جسے اقبال نے ''نے نوازی' سے موسوم کیا ہے۔ دونوں جو یائے حقیقت ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ شاعر تو محمل مراد تک پہنچ جاتا ہے لیکن فلسفی راستے کے گرد وغبار میں گم ہو کر منزل سے بھٹک جاتا ہے۔ حکمت وشعر دونوں حقیقت کے ترجمان ہیں لیکن اگر افراد اور اقوام کی زندگی میں انقلاب لانے کا معاملہ ہو تو وہاں حکمت کام نہیں آتی بلکہ نے نواز شاعر ہی بیماریوں کا مداوا بن سکتا ہے۔

بو علی اندر غبار ناقہ گم — دستِ رومی پردہ محمل گرفت
ایں فروتر رفت تا گوہر رسید — آن بگر دابے چوخس منزل گرفت
حق اگر سوزے ندارد حکمت است — شعر می گردد چو سوز از دل است

اقبال کے نزدیک فلسفہ یعنی عقل بے سوز ہے جب کہ شعر یعنی عشق با سوز ہے۔ دونوں مل کر زندگی کی تکمیل کر سکتے ہیں اور اسی سوز کے لیے اقبال کا مشورہ یہ ہے کہ کسی ''فرد خیر'' کی صحبت اختیار کرے جو انتہائی ناگزیر ہے اور یہ سوز پیر رومی کے یہاں موجود ہے:

پیر رومی را رفیق راہ ساز   تا خدا بخشد تراسوز و گداز

اسی مفہوم کا ایک شعر بال جبریل میں ملاحظہ ہو:

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا   تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

جو کام عقل نہیں کرسکتی ہے وہ کام عشق کر دکھاتا ہے۔

وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں
عشق سیتا ہے انہیں بے سوزن دتار رفو

اقبال نے اپنے فارسی شعری مجموعہ ''پیام مشرق'' کی ایک نظم ''جلال وہیگل'' کے عنوان کے تحت عقل وعشق کا تقابل کیا ہے جس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ہیگل کا فلسفہ اپنی غیر معمولی شوکت اور عظمت کے باوجود سراب ہے جس کی کوئی وقعت یا حیثیت نہیں۔ ہیگل اور رومی کا مقابلہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ہیگل وہ فلسفی ہے جس کے فکر نے ازلی حقائق کو ان کے آنی وفانی لباس سے نکال کر قطعاً معریٰ کر دیا۔ جب میں نے اس کے فلسفے پر غور کیا تو حیرت کی انتہا نہ رہی۔ جب اس کے فکر کے دریا میں غوطہ لگایا تو عقل کی کشتی طوفان میں پھنس گئی اور میں اسی عالم اضطراب میں سوگیا۔ خواب میں پیرومرشد رومی کی زیارت ہوئی۔ اقبال نے انہیں ''پیر یزدانی'' کہہ کر پکارا۔ رومی نے اپنا چہرہ دکھایا۔ وہ چہرہ جو ہمہ آفتاب تھا اور جس کی تجلیات سے روم و شام سبھی روشن تھے۔ جس کا شعلہ اس تاریک دنیا میں راہنمائی کا کام سرانجام دیتا ہے۔ کہنے لگے کہ کیا تم نہیں دیکھتے یہ تو سراب اور دھوکا ہے۔ کیا عشق کی منزل خرد اور زیرکی کی وساطت سے حاصل کرنا ممکن ہے؟ یہ تو وہی ہوا کہ ایک چراغ کی مدد سے آفتاب کی تلاش کی جائے۔ دیکھئے یہ اشعار:

نگہ شوق تیز تر گردید   چہرہ بنمود پیر یزدانی
آفتابے کہ از تجلی او   افق روم و شام نورانی

شعلہ اش درجہانِ تیرہ نہاد   بہ بیابان چراغِ رہبانی
معنی از حرف اوہمی روید   صفت لالہ ہائے نغمانی
گفت بامن چہ خفتہ بر خیز!   بہ سرابے سفینہ می رائی!
بہ خرد راہِ عشق می پوئی   بہ چراغ آفتاب می جوئی

اقبال اس نظم میں یہ واضح کرتے ہیں کہ ہیگل کے فلسفے سے معرفت الٰہی حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ اس کا دارو مدار منطق پر ہے اور منطق سے سب کچھ مل سکتا ہے خدا نہیں مل سکتا۔ لہٰذا ہیگل کا فلسفہ لفظوں کا طلسم ہے۔ محض پوست ہے جس میں مغز نہیں ہے یا صدف ہے جس میں موتی نہیں ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

ہیگل کا صدف گہر سے خالی   ہے اس کا طلسم سب خیالی

'پیام مشرق' کی ایک نظم 'ہیگل' میں ہیگل کے متعلق کہتے ہیں کہ اس کی عقل فکر پرواز کی حیثیت ایک باکرہ مرغی کی ہے۔ اگر چہ اس نے دلہن کا لباس پہن لیا ہو لیکن خلوتِ صحیح کی منزل سے نہیں گذری ہو بلکہ بغیر نر کے زور مستی سے انڈا دے دیا ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسے انڈے سے بچے نہیں نکل سکتے دیکھئے یہ اشعار:

حکمتش معقول وبامحوس درخلوت نرفت   گرچہ بکرفکراو پیرایہ پوشد چوں عروس
طائرعقل فلک پرواز اودانی کہ چیست؟   تاکیان کز زورِ مستی خایہ گیرد بے خروش

''پیام مشرق'' میں ایک نظم ''جلال وگوئٹے'' کے عنوان سے بھی ہے۔ اقبال مغربی مفکر گوئٹے کے متعلق اس نظم میں وہی الفاظ استعمال کیے ہیں جو رومی کے متعلق کیے ہیں یعنی

نیست پیغمبر ولے دارد کتاب

اس لیے اس نظم میں اقبال نے رومی کی زبان سے گوئٹے کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ گوئٹے کا فاؤسٹ جسے اقبال نے اس نظم میں 'قصہ بیان ابلیس وحکیم' کا نام

دیا ہےاور رومی کے لیے اقبال نے 'پیر عجم' اور 'دانائے اسرار قدیم' کے القاب استعمال کیے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایک دن جنت میں گوئٹے کو مرشد رومی کی خدمت میں حاضر ہونے کا موقع ملا گوئٹے نے رومی کو اپنی شاہکار فاؤسٹ پڑھ کر سنایا تھا جس میں گوئٹے نے انسان کے امکانی نشو ونما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمال فن خیال میں نہیں آ سکتا۔ فاؤسٹ کے قصے میں حکیم فاؤسٹ جو زیری (عقل) کا نمائندہ ہے، روح ابلیس کے حوالے کرنے کو تیار ہو جاتا ہے لیکن آخر کار جب ابلیس حکیم کی روح کو ہمیشہ کے لیے اپنے قبضے میں کرنے کے لیے خوش آمدید کہہ رہا ہوتا ہے، عشق کا پاکیزہ جذبہ اسے ابلیس کے پنجوں سے نجات دلواتا ہے اور گریشن (عشق و محبت کی نمائندہ محبوبہ) اس کی روح کو جنت میں لے جاتی ہے۔ اقبال نے اس نظم میں اس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انسان کی خصوصیت عقل نہیں بلکہ عشق ہے۔ ابلیس نے عقل کو اپنا رہنما بنایا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ملعون ہو گیا لیکن آدم نے عشق کو اپنا رہنما بنایا جس کے ثمرے میں وہ بارگاہِ خداوندی میں مقبول ہو گیا۔ دیکھئے یہ اشعار:

ہر کسے از رمز عشق آگاہ نیست   ہر کسے شایان ایں درگاہ نیست

داند آن کو نیک بخت و محرم است   زیری زابلیس و عشق از آدم است

(رومی)

اقبال نے بال جبریل کی ایک غزل کے شعر میں رومی اور رازیؔ کو بالترتیب دو استعارے وجدان اور عشق (رومی) اور عقل وخرد (رازیؔ) کے توسط سے ایک طرح کے خلجان اور اضطراب کو آشکار کیا ہے جس کے اظہار میں بے اطمینانی بھی ہے اور ہیجان کی کیفیت بھی۔ دیکھئے یہ شعر

اسی کشمکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں   کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

دوسری جگہ کہتے ہیں:

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ　　سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

اقبال کے اشعار کے تجزیے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اقبال کو عقل کی افادیت سے انکار نہیں۔ اسے یک قلم مسترد نہیں کر دیتے لیکن عقل کے مقابلے میں وجدان (عشق) پر ان کا اصرار اس لئے زیادہ ہے کہ عشق کی رہبری کے بغیر عقل و علم کو اقبال بے دست و پا تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل جب سوز سے ہمکنار ہو جاتی ہے تو عشق بن جاتی ہے۔ کہتے ہیں:

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست　　خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد

عقل عشق کا یہی امتزاج انسانی عمل کو سعادت کی راہ پر لے جاتا ہے۔ ان دونوں کے ملاپ میں رازِ ہستی مضمر ہے جو حقیقت کی گرہ کھولتی ہے۔ اگر عقل عشق کی شورشِ پنہاں میں شریک نہیں تو کچھ بھی نہیں۔ دیکھیے یہ اشعار:

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار　　شریک شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

عقل اندر حکم دل یزدانی است　　چوں ز دل آزاد شد شیطانی است

علم بی عشق از طاغوتیاں　　علم با عشق است از لا ہوتیاں

اقبال عقل و عشق کی ہم آہنگی کو تجدید حیات و کائنات کا باعث تصور کرتے ہیں۔

زیرکی از عشق گردد حق شناس　　کارِ عشق از زیرکی محکم شناس

رومی ایسے عشق کو عقل کلی کہتے ہیں اقبال کے نزدیک یہی عشق دانشِ برہانی سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ عشق کی ایسی صفت ہے جو انسان کو روحانی حقائق سے آشنا کرتے ہوئے منزل تک پہنچنے کا راستہ ہموار کرتا ہے جو اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کا ضامن بنتا ہے۔ جذبہ عمل سے سرشار ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے۔ اقبال محض عقل و عشق کا امتزاج وانسلاک کے ہی خواہاں نہیں تھے بلکہ وہ اس کے بھی متمنی تھے کہ عقل مکمل طور پر دل کے تابع ہو جائے تا کہ وہ دوبارہ اپنے ابلیسی کردار کی طرف رجوع نہ ہو سکے۔

عقل اندر حکم دل یزدانی است چوں ز دل آزاد شد، شیطانی است

اس سلسلے میں اقبال کے اردو شعری مجموعوں سے اشعار ملاحظہ ہوں:

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدہ تصورات
صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق
پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی
خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں
تازہ مرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بو لہب
گاہ بحیلہ می برد، گاہ بزوری کشد عشق کی ابتدا عجب، عشق کی انتہا عجب

اقبال کے اردو شعری مجموعہ "ضرب کلیم" کی ایک نظم بہ عنوان "علم و عشق" میں بھی عشق کو عقل و علم پر فوقیت دی گئی ہے اور دونوں میں خط امتیاز کھینچتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ عقل یا علم کتابوں سے پیدا ہوتے ہیں اور عشق خود کتابوں کی ماں ہے یعنی کتابی علوم عشق کی زائیدہ ہیں۔ پوری نظم یہاں نقل کر دینا مناسب ہوگا۔

علم و عشق

علم نے مجھ سے کہا عشق ہے دیوانہ پن عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمینِ ظن
بندۂ تخمین و ظن کرمِ کتابی نہ بن عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب
عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات علمِ مقام صفات عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب
عشق کے ہیں معجزات سلطنت و فقر و دیں عشق کے ادنیٰ غلام صاحب تاج و نگیں
عشق مکان و مکیں! عشق زمان و زمیں عشق سراپا یقیں اور یقیں فتحیاب
شرعِ محبت میں ہے عشرت منزل حرام شورشِ طوفاں حلال لذتِ ساحل حرام
عشق پہ بجلی حلال عشق پہ حاصل حرام علم ہے ابن الکتاب عشق ہے ام الکتاب

عقل و عشق کے تقابل کے حوالے سے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اقبال عقل کے بالکل مخالف نہ تھے۔ اقبال صرف مابعد الطبیعاتی مسائل بالخصوص وجود خدا کے ادراک میں عقل کے مخالف تھے۔ وہ اس عقل خود بیں کے مخالف تھے جس کا سروکار ذاتی مفاد سے ہے لیکن وہ عقل جس کی حیثیت جہاں بیں کی ہے اس کی تعریف کرتے ہیں۔ عقل و عشق کے اتحاد و انسلاک کے حوالے سے وہ ہمیشہ اس بات کے متمنی رہے کہ عقل کو مکمل طور پر دل کے تابع ہونا چاہیے۔ اگر علم و عقل روحانی حقائق سے آشنا ہو کر منزل تک پہنچنے کا راستہ ہموار کرتے ہوئے انسان کے دل میں اعلیٰ مقاصد کے لیے متحرک اور آرزو پیدا کرے تو وہ دانشِ برہانی (عشق) سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

> ''اقبال نے کئی مقامات پر اس بارے میں شرق و غرب کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ تاثرات نفسی یعنی عشق کو عقل یا زیرکی سے الگ کرنے سے مشرق بھی گمراہ ہوا اور مغرب بھی۔ دونوں بہ یک وقت ترقی کریں اور باہم معاون ہوں تو انسانیت ایک نیا عالم پیدا کر سکتی ہے۔ جس کا انداز حیات مشرق و مغرب دونوں سے افضل ہو۔'' [۱۰]

یہ صحیح ہے کہ اقبال عقل و عشق دونوں میں اتحاد و انسلاک و ہم آہنگی کے مؤید رہے لیکن عشق کو عقل پر بہر حال تفوق حاصل ہے۔ عشق ہی وہ برقی توانائی ہے جو انسان کے اندر بصیرت اور قوت دونوں کا اضافہ کرتا ہے۔ عشق وہ قوت محرکہ ہے جو کاروان وجود کو ہر لحظہ نئی شان سے آگے بڑھاتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ عقل سلیم کی وساطت سے آدم خاکی کو ذوق خدائی تک لے جا سکتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ عقل و عشق کا صحیح امتزاج ہو۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین:

''لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ
مجاز اور حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے۔
عشق سے اقبال کی مراد وہ جوش وجدان ہے جو ایک قدر کی حیثیت
رکھتا ہے۔'' [11]

مجھے کہنے دیجیے کہ اقبال کے یہاں عشق اور عقل کے مابین جو تقابلی پیش رفت ہے اور ان کی شاعری میں جو ہم یقین کا نور اور عشق کا سرور پاتے ہیں ان میں صحبت ''پیر روم'' کا فیض ہے۔ تب ہی تو وہ کہتے ہیں کہ عمر بھر کعبہ و بت خانہ کے چکر سے وہ راز فاش نہیں ہوتا جو ایک لمحہ میں عشق کی منزل میں ایک دانائے راز کی صحبت سے حاصل ہوتا ہے۔

عمرہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات
تا ز بزم عشق یک دانائے راز آید بروں

اقبال اور رومی

(نظریۂ وحدت الوجود کے حوالے سے)

گزشتہ ابواب میں اس موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی ہے کہ اقبال کو رومی کے تصورِ عشق نے اپنا گرویدہ بنا لیا تھا۔ دونوں فلسفیوں کے درمیان عقل و عشق کے تقابل کے حوالے سے بھی گفتگو کی گئی ہے۔ جہاں تک تصوف کا معاملہ ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال، مولانا رومی اور شیخ احمد سرہندی دونوں کے مکتبۂ خیال کے نمائندہ رہے ہیں۔ ان کی شاعری کا مقصد عجمی تصوف کی منفی قدروں کی تکذیب اور اسلامی تصوف کی مثبت قدروں کی ترویج ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر کے مطابق خودی کی نفی اسلام پر عجمی تصورات کے اثرات کا نتیجہ ہے اور قطعی غیر اسلامی ہے۔ جہاں تک نظریۂ وحدت الوجود کا تعلق ہے، یہ عقیدہ محی الدین ابن عربی سے معروف ہے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے وحدت الوجود کی تشریحات منظم طور پر کی۔ انہوں نے اس نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''جب ہم کسی چیز کو دیکھ کر ''ہے'' کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ فی الواقع خارج میں موجود ہے۔ مثلاً اگر خارج میں زید نہ ہو اور ہم کہیں ''زید ہے تو چونکہ یہ ایک خلاف واقعہ بات ہے لہٰذا غلط

پیشِ نظر کتاب ہمارے واٹس ایپ گروپ کے سکالرز کی طلب پہ سافٹ میں تبدیل کی گئی ہے۔ مصنفِ کتاب کے لیے نیک خواہشات کے ساتھ سافٹ بنانے والوں کے حق میں دعائے خیر کی استدعا ہے۔

زیرِ نظر کتاب فیس بک گروپ "کتب خانہ" میں بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے۔
گروپ کا لنک ملاحظہ کیجیے :

https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share

میر ظہیر عباس روستمانی

03072128068

ہے۔زید ہے، بکر ہے، خالد ہے، ان سب میں ''ہے'' مشترک ہے
۔اسی کو ہم وجود بمعنی ما بہ الموجودیت کہتے ہیں۔اس معنیٰ کے لحاظ سے
بتاؤ کہ جو وجود حقیقی ہے اس کے بالمقابل کیا ہے؟ کچھ نہیں۔جو ہے
وجود کی ایک صورت اور اس کا تعین ہے۔'' ۱۲

اس کے بالمقابل وجود کی ایک دوسری متصوفانہ تعبیر ہے جس کا نام وحدت الشہود ہے۔اس نظریے کے بانی مجدد الف ثانی (متوفی 1034ھ/1624ء) ہیں ۔وحدت الشہود کا مفہوم یہ ہے کہ سالک موجودات کی کثرت میں صرف وجود حقیقی کو دیکھے اور اس کو موجود جانے۔اس کے لئے لازم نہیں کہ وہ موجودات کے وجود کی نفی کرے جو ایک حقیقتِ واقعہ ہے۔اس سلسلے میں علامہ اقبال کے خیالات قابل غور ہیں۔انہوں نے وحدت الوجود کے ظاہر ہونے اور تاریخی پس منظر کو واضح کرتے ہوئے تفصیلی بحث کی ہے۔ان کے خیال میں:

'' آٹھویں صدی کے نصف آخر میں اس سیاسی انقلاب کے باوجود جس نے سلطنتِ امیہ کو الٹ دیا تھا اور بھی واقعات ظہور پذیر ہوئے تھے جیسے زنادقہ پر ظلم و تعدی، ایرانی ملحدین کی بغاوت وغیرہ ۔۔۔۔۔ ان لوگوں نے عوام کی زود اعتقادی سے فائدہ اٹھا کر اپنے سیاسی منصوبوں کو مذہبی تصورات کے بھیس میں پیش کیا۔اس کے بعد نویں صدی کے آغاز میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہارون کے بیٹے (مامون اور امین) سیاسی اقتدار کے لئے ایک زبردست جنگ میں مصروف ہیں۔اس کے کچھ زمانے بعد ہی اسلامی ادبیات کے عہد زریں کو بابک کی مسلسل بغاوت

سے ایک سخت صدمہ پہنچا ہے ۔ مامون کی حکومت کے ابتدائی زمانے میں ایک دوسرا اجتماعی واقعہ ظہور میں آتا ہے جس کی سیاسی اہمیت بہت زیادہ ہے یعنی بعض آزاد ایرانی خاندانوں کے آغاز و استحکام کے ساتھ (طاہریہ صفاریہ، سامانیہ) شعوبیہ کا مناقشہ شروع ہو جاتا ہے۔ غرض کہ یہ اور اسی قبیل کے دیگر حالات اور متحدہ قوتوں نے ایسے لوگوں کو جن کی سیرت زاہدانہ واقع ہوئی تھی، اس مسلسل بے چینی کے منظر سے ہٹا کر ایک پرسکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کر دیا۔ ان ابتدائی مسلمان مرتاضین کی حیات وفکر کی سامی نوعیت کی ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدریج وجود میں آ گیا جس پر کم وبیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس نظریہ کا ارتقا ایران کی سیاسی آزادی کے نشو ونما کے متوازی تھا۔'' [۱۳]

مولانا منظور نعمانی وحدت الوجود کے ظہور کے متعلق فرماتے ہیں:

''ان لوگوں کی سب سے بڑی گمراہی اتحاد وحلول کا وہ عقیدہ تھا جس کی بنیاد وحدت الوجود کے نظریے پر رکھی گئی تھی۔ اصل واقعہ یہ تھا کہ متقدمین اکابر طریق سے غلبہ حال اور سکر کی حالت میں کچھ ایسے کلمات سرزد ہوئے جن میں وحدت کی جھلک پائی جاتی ہے۔ پھر بعض حضرات (شیخ اکبر ابن عربی) وغیرہ نے اس نظریہ ہمہ اوست کو علمی رنگ میں بھی لکھا۔ ان حضرات کی جو مراد تھی اس کو قاصرین کیا سمجھتے، اس پر مدعی نے حلول واتحاد کا دعویٰ شروع کر دیا اور پھر اس ایک اصل سے نہ معلوم گمراہوں کی کتنی شاخیں نکلیں ۔

بہت سے مدعیان بے خبر نے کہا، عالم میں جو کچھ ہے بس خدا ہی ہے،
زمین بھی خدا ہے، آسمان بھی خدا ہے شجر و حجر، نباتات و جمادات،
عناصر بسیطہ اور ان کے مرکبات، غرض سب خدا ہی خدا ہے، معاذ اللہ
، لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔" [14]

یہ بات بالکل یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وحدت الوجود کا عقیدہ صوفیا کے لئے مدارج روحانیت اور مراتب ایمان کا بیش قیمت ذریعہ تھا لیکن بتدریج یہ عقیدہ اپنی بے اعتدالی کی وجہ سے توسط کی شاہراہ سے منحرف ہوتا گیا۔ لہٰذا اسلامی مفکروں کو بڑی سوچ میں مبتلا کر دیا۔ محی الدین ابن عربی سے لے کر شاہ ولی اللہ تک اس مسئلہ پر شدت کی بحث رہی۔ غلط فہمی کی وجہ سے کئی لوگ گمراہی میں پڑ گئے اور اس کی مخالفت بھی شد و مد سے کی گئی۔ وحدت الوجود کے نظریے کے مطابق عابد اور معبود یا بندہ و خدا میں فرق بالکل ظاہری اور رسمی ہے باعتبار حقیقت دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ محی الدین ابن عربی نے نظریہ وحدت الوجود کو مضبوط بنیادیں فراہم کیں لیکن اس سے پہلے بھی چند صوفیاء و فلاسفہ نے وحدت الوجود سے متعلق افکار پیش کئے ہیں۔ نظریۂ وحدت الوجود کے حامیوں اور ماننے والوں میں ذوالنون مصری، حضرت جنید بغدادی، بایزید بسطامی حسین منصور حلاج ابوبکر شبلیؒ وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ بعد کے صوفیا میں ایک نمایاں نام مولانا رومی کا بھی ہے جو وحدت الوجود کے سخت قائل تھے اور ان کے یہاں بڑے آب و تاب کے ساتھ یہ عقیدہ جلوہ گر ہے۔ انہوں نے تو دوئی کے بحث پر ہی مہر لگا دی اور ہمہ اوست کے فلسفے کو ایک رباعی میں یوں بیان کیا ہے۔

اندر دلِ من درون و بروں ہمہ اوست   اندر تنِ من و جان و رگ و خوں ہمہ اوست
ایں جائے چگونہ کفر و ایماں گنجد   بیچوں باشد وجودِ من چوں ہمہ اوست

ترجمہ:۔(میرے دل کے اندر باہر وہی وہ ہے، جسم میں جان، رگ خون سب کچھ وہی ہے۔ کفر وایمان اس جگہ بھلا کیسے سمائے میرا وجود تمام تر ہیچ ہے۔ سب کچھ وہی ہے)

اب میں مولانا کی مثنوی کے چند نمونے درج کرنا چاہوں گا تا کہ یہ واضح ہو سکے کہ آپ نے وحدت الوجود کے نقطہ نظر کو کس طرح پیش کیا ہے اور یہ بات بھی روشن ہوجاتی ہے کہ مولانا رومی ذاتِ باری تعالیٰ میں مکمل طور پر فنا ہوکر بقاباللہ کے مقام پر فروکش تھے۔ اس سلسلے میں اپنی مثنوی کے دفتر اول میں ایک عاشق کی حکایت نظم کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عاشق جب تک لفظ 'من' (میں) سے چپکا رہتا ہے سے اپنے دلدار کے گھر تک رسائی نہیں ہوتی اور جب لفظ 'من' سے دور ہوتا ہے تو محبوب کا دیدار نصیب ہوتا ہے:

آن یکی آمد در یاری بزد ۔۔۔ گفت یارش : کیستی ای معتمد
گفت: من! گفتش بروہنگام نیست ۔۔۔ برچنیں خوانی مقام خام نیست
چوں تویی تو ، ہنوز از تونرفت ۔۔۔ سوختن باید ترا در نار تفت
رفت آں مسکین و سالی در سفر ۔۔۔ در فراقِ یار سوزید از شرر
پختہ گشت آں سوختہ پس باز گشت ۔۔۔ باز گرد خانۂ انباز گشت
حلقہ زد بر در بصد ترس و ادب ۔۔۔ تابہ نجہد بی ادب لفظی زلب
بانگ زد یارش کہ بر در کیست آں ۔۔۔ گفت بردرہم تویی ای دلستاں
گفت : اکنون چون منی ای من درآ ۔۔۔ نیست گنجائی دو 'من' در یک سرا

ترجمہ:۔ (ایک شخص آیا اور اپنے دوست کے دروازے پر دستک دی۔ اس کے دوست نے پوچھا: تو کون ہے بھائی! اس نے کہا" میں

"۔دوست نے کہا: تو چلا جا، میں تجھ سے نہیں مل سکتا۔تجھ جیسے ناپختہ لوگوں کے لئے یہ مقام نہیں، تو اب بھی "تو" کی منزل پر ہے، تو سے آگے نہیں نکل پایا ہے، تجھے تو ابھی دہکتے ہوئے شعلوں میں جلنے کی ضرورت ہے۔وہ بیچارہ چلا گیا اور ایک سال تک فراق یار میں جلتا رہا ۔جب اس نے پختگی محسوس کی تو واپس اپنے دوست کے گھر کی طرف آیا۔ جھجھکتے ہوئے ادب کے ساتھ آواز دی تا کہ کوئی بے ادبی نہ ہو جائے۔اندر سے آواز آئی: دروازہ پر کون ہے؟ اس نے کہا: اے دلوں کے کھینچنے والے! دروازے پر آپ ہی ہیں۔اندر سے آواز آئی: اب تو میرا ہو گیا۔اے مجھے چاہنے والے! اندر آجا کیوں کہ اس سرائے میں دو 'میں' یکجا نہیں ہو سکتے۔)

اس سلسلے میں ایک غزل نقل کرنا نامناسب نہ ہوگا جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا رومی مکمل طور پر فانی ہو کر بقاباللہ کے مقام پر فروکش تھے۔

بیا تا قدر ہمدیگر بدانیم   کہ تانا کہ زیکدیگر نمانیم
چومؤمن آئینہ مؤمن یقیں شد   چرابا آئینہ ما ، رو گرانیم ؟
کریمان جان فدائے دوست کردند   سگی بگذار ، ماہم مردمانیم
فسونِ قل اعوذ و قل ہو اللہ   چرا در عشقِ ہمدیگر نخوانیم ؟
غرضہا تیرہ دارد دوستی را   غرضہا را چرا از دل نرانیم ؟
گہے خوش دل شوی از من کہ میرم   چرا مردہ پرست وخصم جانیم ؟
چو بعد مرگ خواہی آشتی کرد   ہمہ عمر از غمت درا متحانیم
کنون پندار مردم ، آشتی کن   کہ در تسلیم ماچون مردگانیم

چو بر گورم بخواہی بوسہ دادن   رُخم را بوسہ دہ کاکنون ہمانیم
خمش کن مردہ وار اے دل از یرا   بہ ہستی مہتم مازین زبانیم

ترجمہ:۔(آؤ ہم دونوں ایک دوسرے کی قدر و منزلت پہچانیں اسے پیشتر کہ ہم دونوں میں سے کوئی اچانک درمیان سے اٹھ جائے۔ جب یہ حدیث شریف درست ہے کہ مومن دوسرے مومن کا آئینہ ہوتا ہے تو پھر ہم آئینہ (دوسرے مومن) سے کیوں منہ موڑیں۔ کریم وسخی لوگوں نے دوستوں پر جان قربان کر دی ہے سگی چھوڑ دو ہم بھی مردہ ہیں۔ معوذتین اور سورۂ اخلاص کے اسرار پر غور کرو کیوں نہ ہم ایک دوسرے کے عشق میں یہی تلاوت کریں۔ اغراض و مقاصد دوستی کو داغدار کرتے ہیں تو ہم کیوں نہ دل سے اسے نکال دیں (اور دوسروں سے بے غرض محبت کریں) کبھی تم مجھ سے اس بات پر خوش ہو جاتے ہو کہ میں چند دنوں کا مہمان ہوں (مر جاؤں گا)۔ ہم مردہ پرست اور اپنی جانوں کے دشمن کیوں ہیں؟۔ موت کے بعد تم صلح کرنا چاہتے ہو تمہارے غم میں ہم ساری عمر امتحان میں رہے ہیں۔ اب لوگوں کو پہچانو اور صلح کر لو کیوں کہ ہم تسلیم و رضا میں مردوں جیسے ہیں۔ جب تم ہماری قبر کو بوسہ دینا چاہتے ہو تو ہمارے منہ کو چوم لو کیوں کہ آج بھی وہی ہیں۔ اے دل مردے کی طرح چپ ہو جا۔ اس لئے کہ اس زبان سے ہم پر زندگی کا اتہام ہے۔)

مذکورہ اشعار مشت نمونہ از خروارے کے طور پر پیش کئے گئے ہیں تا کہ مولانا رومیؒ کے نظریۂ وحدت الوجود کی وضاحت ہو سکے۔ مولانا رومی وحدت الوجود کے

سخت قائل تھے،ان کے علم نظر کی وسعت گہرائی اور صوفیانہ مقام سے کسی کو انکار نہیں۔ لیکن وحدت الوجود کے معاملے میں ان سے جو لغزشیں ہوئیں ان سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً دیکھئے یہ اشعار جن میں ان کی فکر نے اس طرح خطا کی ہے جس طرح ان سے پہلے شیخ محی الدین ابن عربی اور فرید الدین عطار نے کی تھی اور راہ راست سے بھٹک گئے تھے۔ مولانا رومی کا تصور توحید ملاحظہ ہو:

چیست توحیدِ خدا آموختن خویشتن را پیش واحد سوختن

گفت فرعونی 'انا لحق' گشتہ پست گفت منصوری 'انا لحق' وبرست

ترجمہ:۔ (توحیدِ خدا کی تعلیم کیا ہے؟ واحد (یعنی اللہ تعالیٰ) کے آگے خود کو جلانا (یعنی اپنے وجود کو فنا کر دینا)۔ فرعون نے 'انا الحق' کہا تو وہ (خدا کے حکم سے) ذلیل وخوار ہو گیا لیکن منصور نے 'انا الحق' کہا تو اس سے کوئی مواخذہ نہیں ہوا۔)

اس تصور توحید کو صرف وحدت الوجود کے حامی ہی درست قرار دے سکتے ہیں۔ یہی لغزش اقبال کے شعری مجموعے میں دکھائی دیتی ہے۔

کراجوئی ، چرا در پیچ و تابی کہ او پیدا ست تو زیرِ نقابی

تلاش او کنی جز خود نہ بینی تلاش خود کنی جز او نیابی

ترجمہ:۔ کس کو ڈھونڈتے ہو؟ کیوں مضطرب ہو؟ وہ تو ظاہر ہے تم خود پوشیدہ ہو۔ اگر تم اس کو ڈھونڈو تو خود ہی کو دیکھو گے، اور خود کو تلاش کرو تو اس کے سوا تم کو کوئی اور نہ ملے گا۔)

حقیقت یہ ہے کہ رومی اور اقبال سے جو فکری خطا سرزد ہوئی اس کی وجہ غلوئے عقیدت ہے۔ اول الذکر شیخ محی الدین اب عربی اور عطار کے عقیدت مند تھے اور موخر الذکر خود رومی کے نیاز مند۔

اقبال اپنے عہد کے ایک عظیم عبقری شخصیت ہیں جن کا مطالعہ وسیع، ذہن متحرک اور فکر تجزیاتی تھا۔ فلسفہ اور مختلف علوم کے مطالعے سے انہوں نے اپنا ایک زاویۂ نگاہ تراشا تھا۔ اس پر طرّہ یہ کہ اپنے ماضی اور اپنے عہد کے علوم سے رشتہ قائم کرتے ہوئے ان کی روشنی میں اپنے طور پر بہت سی سچائیوں کو سمجھنے کی کوشش کی۔ دوسری طرف فلسفہ، منطق اور سائنس کے افکار اور خیالات کی دنیا میں غور و فکر کی نئی راہوں سے آشنا ہوئے۔ 1905ء سے 1908ء تک اقبال نے مغربی علوم کا مطالعہ و مشاہدہ مغرب میں بیٹھ کر کیا۔ ایک طالب علم اور محقق کی حیثیت سے تصوف بالخصوص عجمی تصوف کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ان کے تحقیقی مقالہ "The Development of Metaphysics in Iran" کے مطالعے سے اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ اقبال اس تحریکِ تصوف کو ایک متوازی مذہب گردانتے تھے جو نوافلاطونیت، ویدانت اور عجمی فراریت سے ترکیب پذیر ہے۔ جس کا اسلام جیسے عملی مذہب سے دور دور کا واسطہ نہیں۔ انہیں اس بات کا بھی شدید احساس تھا کہ مسلمانوں کے ذہن و دماغ میں جو جمود و اضمحلال کی کیفیت ہے اس کی وجہ وہ تصوف ہے جس میں غیر اسلامی تصورات کی آمیزش ہو چکی ہے۔

''نیو ایرا''(NEW ERA) لکھنؤ بابت 27 جولائی 1917ء میں علامہ اقبال کا ایک مضمون '' اسلام اور تصوف'' (Islam and Mysticism) کے عنوان سے چھپا تھا جس میں مسلمانوں پر یونانی اور عجمی تصوف کے منفی اثرات کی نشان دہی کی گئی ہے۔ دیکھیے یہ اقتباس:۔

"THE PRESENT DAY MOSLEM PREFERS TO ROAM ABOUT

AIMLESSLY IN THE DUSKY VALLEYS OF HELLENIC PERSIAN MYSTICISM, WHICH TEACHES US TO SHUT OUR EYES TO THE HARD REALITY AROUND, AND TO FIX OUR GAZE ON WHAT IT DESCRIBES AS ILLUMINATIONS."۱۵

(آج کا مسلمان بغیر کسی نشان منزل کے یونانی اور عجمی تصوف کی اندھیری وادیوں میں بھٹکنا چاہتا ہے۔ یہ تصوف اسے گرد و پیش کی حقیقت سے آنکھیں بند کرنا سکھاتا ہے اور ہماری نگاہوں کو اس چیز پر مرکوز کرتا ہے جسے یہ تجلیات کے نام سے پکارتا ہے۔)

اقبال تصوف کے اس مسلک کے بھی شدید مخالف تھے جس کے ماننے والے یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حضور ﷺ کی زندگی کا ایک باطنی پہلو بھی تھا۔ جس کا مشاہدہ عام آدمی نہیں کر سکتا اس لیے کہ یہ نگاہوں سے پوشیدہ ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ عقیدہ لایعنی، لغو، بے بنیاد اور گمراہ کرنے والا ہے۔ حضور اکرم ﷺ کی حیات طیبہ ایک کھلی کتاب ہے اور ان کی تعلیمات اظہر من الشمس۔ کوئی بھی چیز ایسی نہیں جو پوشیدہ ہو لہٰذا مسلمانوں کو تلقین و تاکید کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"ACCEPT,THEN, THE REALITY OF THE WORLD CHEERFULLY AND GRAPPLE WITH IT FOR THE

GLORIFICATION OF GOD AND HIS PROPHET. DO NOT LISTEN TO HIM WHO SAYS THERE IS A SECRET DOCTRINE IN ISLAM WHICH CANNOT BE REVEALED TO THE UNINITIATED."[١٦]

(دنیا کی صورت میں جو حقیقت آپ کے سامنے ہے اسے خندہ پیشانی سے قبول کیجئے اور اللہ اور اس کے رسول کا نام بلند کرنے کے لئے اس سے عہدہ برآ ہو جائے۔ اس آدمی کی بات پر دھیان نہ دیجیے جو یہ کہتا ہے کہ اسلام کا ایک ایسا باطنی پہلو بھی ہے جو غیر محرموں پر ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔)

ایسی بات نہیں کہ اقبال تصوف کے سرے سے مخالف رہے بلکہ ہمیشہ ایسے تصوف کی مخالفت کرتے رہے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ انڈین انٹی کوآری (INDIAN ANTIQUARY) ستمبر 1900ء کے شمارے میں عبد الکریم الجیلی پر اقبال کا ایک مضمون شائع ہوا تھا۔ اس مضمون میں تصوف کی ماہیت پر اظہار خیال کرتے ہوئے انہوں نے تصوف کو حقیقت تک دماغ کے بجائے قلب کے راستے سے رسائی حاصل کرنے کا طریقہ بتایا ہے جس سے انسان ایمان و ایقان سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"IT IS IN OUR OPINION ESSENTIALLY A SYSTEM OF

VERIFICATION-- AS SPIRITUAL METHOD BY WHICH THE EGO REALISES AS FACT WHAT INTELLECT HAS UNDERSTOOD AS THEORY"[17]

(ہماری رائے میں تصوف فی الاصل صداقت کی جانچ پرکھ کا ایک ایسا روحانی طریقہ ہے جس سے ہماری ''انا'' اس چیز کو ایک حقیقت کے طور پر جان لیتی ہے جسے ہمارا ذہن محض ایک نظریے کی حیثیت سے گرفت میں لیتا ہے۔)

13 فروری 1916ء کے ایک مکتوب بنام خان محمد نیاز الدین خان میں تصوف کے مثبت پہلو کے سلسلے میں اپنے خیالات ونظریات کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:۔

''تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابل قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز وگداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفہ کا حصہ محض بے کار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیم قرآن کے مخالف۔ اسی فلسفے نے متاخرین صوفیہ کی توجہ صور و اشکال غیبی کے مشاہدہ (کی) طرف کردی اور ان کا نصب العین محض غیبی اشکال کا مشاہدہ بن گیا، حالانکہ اسلامی نقطۂ خیال سے تزکیہ نفس کا مقصد محض ازدیاد یقین و استقامت ہے۔ اخلاقی اور عملی اعتبار سے متصوفین اسلامیہ کی حکایات ومقولات کا مطالعہ نہایت مفید ہے لیکن دین کی اصل حقیقت

ائمہ اور علماء کی کتابیں پڑھنے سے ہی کھلتی ہے، اور آج کل زمانے کا اقتضا یہ ہے کہ علم دین حاصل کیا جائے اور اسلام کے علمی پہلو کو نہایت وضاحت سے پیش کیا جائے۔ حضرات صوفیہ خود کہتے ہیں کہ شریعت ظاہر ہے اور تصوف باطن لیکن اس پر آشوب زمانے میں وہ ظاہر جس کا باطن تصوف ہے، معرض خطر میں ہے۔ اگر ظاہر قائم نہ رہا تو اس کا باطن کس طرح قائم رہ سکتا ہے؟ مسلمانوں کی حالت آج بالکل ویسی ہے جیسے کہ اسلامی فتوحات ہندوستان کے وقت ہندوؤں کی تھی، یا ان فتوحات کے اثر سے ہوگئی۔

ہندو قوم کو اس انقلاب کے زمانے میں منو کی شریعت کی کورانہ تقلید نے موت سے بچالیا۔ اپنی شریعت کی حفاظت کی وجہ سے ہی یہودی قوم اس وقت زندہ ہے ورنہ اگر فیلو (پہلا یہودی متصوف) قوم کے دل و دماغ پر حاوی ہو جاتا تو آج یہ قوم دیگر اقوام میں جذب ہو کر اپنی ہستی سے ہاتھ دھو چکی ہوتی۔'' ۱۸

جہاں تک اقبال کے نظریۂ تصوف کا معاملہ ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا رجحان، مائل بہ تصوف تھا لیکن وہ اسلامی تصوف اور غیر اسلامی تصوف کے درمیان ایک خط فاصل کھینچنا چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں ان کے مکاتیب اور دیگر تحریروں کے حوالے سے گفتگو ہوگئی ہے۔ اپنے ایک مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' میں ایک کتاب تصوف کے موضوع پر لکھنے کا خیال ظاہر کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں۔

''اگر وقت نے مساعدت کی تو میں تحریک تصوف کی ایک مفصل تاریخ لکھوں گا۔ انشاء اللہ ایسا کرنا تصوف پر حملہ نہیں بلکہ تصوف کی خیر خواہی ہے کیوں کہ میرا مقصد یہ دکھانا ہو گا کہ اس

تحریک میں غیر اسلامی عناصر کون کون سے ہیں اور اسلامی عناصر کو ن کون سے"۔ [19]

"اس وقت صرف اس قدر عرض کر دینا کافی ہوگا کہ یہ تحریک غیر اسلامی عناصر سے خالی نہیں اور اگر میں مخالف ہوں تو صرف اس گروہ کا جس نے محمد ﷺ کے نام پر بیعت لے کر دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی ہے جو مذہب اسلام سے تعلق نہیں رکھتے۔ حضرت صوفیا میں جو گروہ رسول اللہ ﷺ کی راہ پر قائم ہے اور سیرت صدیقی کو اپنے سامنے رکھتا ہے میں اس گروہ کا خاکِ پا ہوں اور ان کی محبت کو سعادت دارین کا باعث تصور کرتا ہوں۔" [20]

13 فروری 1916ء کو خان محمد نیاز الدین کے نام ایک خط میں بھی اس کا اظہار کیا ہے۔

"تصوف کی تاریخ لکھ رہا ہوں۔ دو باب لکھ چکا ہوں یعنی منصور حلاج تک پانچ چار باب اور ہوں گے۔ اس کے ساتھ ہی علامہ ابن جوزی کی کتاب کا وہ حصہ بھی شائع کر دوں گا جو انہوں نے تصوف پر لکھا ہے۔ گو ان کی ہر بات میرے نزدیک قابل تسلیم نہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور معلوم ہوگا کہ علمائے محدثین اس کی نسبت کیا خیال رکھتے ہیں۔ ابن جوزی کی کتاب مطبع مجتبائی دہلی سے ملتی ہے مگر آپ اس پر روپیہ نہ خرچ کریں، کیونکہ اس کا ضروری حصہ میری تاریخ تصوف کے ساتھ شائع ہو جائے گا۔ میں نے مترجم سے چھاپنے کی اجازت لے لی ہے۔" [21]

دوسری جگہ سید فصیح اللہ کاظمی (الہ آباد) کے نام اپنے ایک خط بابت

14 جولائی 1916ء میں لکھتے ہیں:۔

"تصوف کے متعلق میں خود لکھ رہا ہوں۔میرے نزدیک حافظ کی شاعری نے بالخصوص اور عجمی شاعری نے بالعموم مسلمانوں کی سیرت اور عام زندگی پر نہایت مذموم اثر کیا ہے۔اسی واسطے میں نے ان کے خلاف لکھا ہے۔ مجھے امید تھی کہ لوگ مخالفت کریں گے اور گالیاں دیں گے۔ لیکن میرا ایمان گوارا نہیں کرتا کہ حق بات نہ کہوں۔شاعری میرے لیے ذریعۂ معاش نہیں کہ میں لوگوں کے اعتراضات سے ڈروں۔" ۲۲

اقبال کا شمار گرچہ صوفی شعرا میں نہیں ہوتا لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ کبھی بھی روحانی کمالات کے منکر نہیں رہے۔ وہ ایک غیر معمولی دماغ و ذہن کے مالک تھے۔انہوں نے تجزیاتی شعور، جمالیاتی ادراک اور پھر فلسفہ اور مختلف علوم کے مطالعے کے توسط سے اپنا ایک زاویۂ نگاہ قائم کیا تھا۔اپنی شاعری کے ذریعہ اجتماعی قومی زندگی کو سرگرم اور متحرک کرتے ہیں۔وہ تصوف جس میں زندگی سے فرار اور بے عملی ہوا سے ہدف تنقید بناتے ہیں۔تصوف کے معاملے میں اقبال کو کھلے طور پر اس مسلک اور نظریے سے اختلاف تھا جو صوفیانہ اصطلاح میں وحدت الوجود "یا ہمہ اوست" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کے علمبردار محی الدین ابن عربی تھے۔اس نظریے کے تحت محدود، لامحدود سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتا۔"وحدت الوجود" ایک وجود کے سوا سب کی نفی کرتا ہے۔لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی ابتدائی شاعری میں وحدت الوجود کا گہرا اثر نمایاں ہے۔فلسفۂ عجم کا مطالعہ کرتے ہوئے انہوں نے عجمی تصوف کی مخالفت نہیں کی بلکہ ان کے تجزیاتی ذہن نے وحدت الوجود سے ایک پر اسرار رشتہ قائم رکھا۔یہ اشعار دیکھیے

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا گہرا ہے میرے بحر خیالات کا پانی
مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانی
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے
(زہد و رندی)

نظر میری نہیں ممنونِ سیر عرصۂ ہستی میں وہ چھوٹی سی دنیا ہوں کہ آپ اپنی ولایت ہوں
نہ صہبا ہوں نہ ساقی ہوں نہ مستی ہوں نہ پیمانہ میں اس میخانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں
(تصویر درد)

منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں اے شمع میں اسیرِ فریب نگاہ ہوں
صیاد آپ حلقۂ دامِ ستم بھی آپ بام حرم بھی طائرِ بامِ حرم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں
ہاں آشنائے لب نہ ہو راز کہن کہیں پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں
(شمع)

'ہمہ اوست' کا مضمون اقبال کی جس نظم میں تمام شعری محاسن کے ساتھ بیان ہوا ہے وہ ''جگنو ہے۔ اشعار ملاحظہ ہوں:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا واں چاندنی ہے جو کچھ، یاں درد کی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو ہر شئے میں جب کہ پنہاں خاموشیِ ازل ہو

ان کے علاوہ اقبال کی جن نظموں میں وجودی خیال کی موجودگی دکھائی دیتی ہے ان میں سوامی رام تیرتھ، عقل و دل کے علاوہ کئی غزلیں بھی ہیں جو بانگ درا میں

شامل ہیں اور جن کا تعلق اقبال کی شاعری کے پہلے دور سے ہے۔

وحدت الوجود کی تائید میں اب تک علامہ اقبال کے کلام سے جو مثالیں پیش کی گئی ہیں وہ بالکل واضح ہیں اور اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے لیکن بعد میں قرآن کا گہرا مطالعہ کا یہ اثر ہوا کہ اقبال نے اس عقیدے کو کلیتاً مسترد کر دیا انہوں نے وحدت الوجود کے مسلک کو ایک دانشور کی طرح غور کیا اور محسوس کیا کہ اس نظریے کو ترک عمل سے جو تعلق ہے وہ اسلامی عقاید سے میل نہیں کھاتا اور یہ مسلمانوں کے لیے زہر ہلاہل ہے۔ اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن میں انہوں نے جو دیباچہ لکھا اس میں وحدت الوجود کے عقیدے کے ممتاز شارحین شنکر آچاریہ، محی الدین ابن عربی اور دیگر ایرانی شعراء پر تنقید کی اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے نفی انا اور نفی خودی کو ضروری قرار دیا ہے۔1909ء کے بعد اقبال کے افکار و نظریات میں تبدیلی آئی۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:۔

> ''مسلمانوں کے تصوف پر زیادہ وحدت الوجود کا مسئلہ چھایا ہوا ہے۔ اور اسی نے بادۂ تصوف میں نشہ بھی پیدا کیا ہے۔ اقبال نے عشق اور خودی کے نظریات اور کیفیات کو بیان کرتے ہوئے حتی الواسع اس سے گریز ہی کیا ہے۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ وحدت وجود دینی مسئلہ نہیں بلکہ ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے۔ اقبال کے بانگ درا کے مجموعے میں کہیں کہیں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ یہ اثر کچھ روایتی تصوف کا تھا اور کچھ فلسفے کا، جس کا میلان ہمیشہ زیادہ تر وحدت الوجود کی طرف رہا ہے۔ اسرار خودی کے شائع ہونے کے بعد ان کے کیمبرج کے استاد فلسفہ میک ٹیگرٹ نے انہیں لکھا کہ طالب علمی کے زمانے میں تو تم زیادہ تر ہمہ اوستی معلوم ہوتے تھے اب معلوم ہوتا ہے

کہ ادھر سے ہٹ گئے ہو۔ مسلمانوں کی شاعری کا نہایت دلکش حصہ متصوفانہ شاعری کا ہے۔ اس میں بعض صاحب دل صوفی شاعر بھی ہیں جو ذاتی تاثرات کو ادا کرتے ہیں اور بعض تصوف کے نظریہ حیات سے لذت اندوز ہیں جو مسائل تصوف کو بڑی لطافت سے شعر کے سانچے میں ڈھالتے ہیں۔ فیضی و عرفی اور غالب اور صفِ دوم کے بہت سے شعرا اسی موخر الذکر صف میں ہیں اور خود محسوس کرتے ہیں کہ ہم محض متلذذ بالمسائل ہیں اور اصلی کیفیت کا نشہ ہم میں نہیں۔

یہ مسائل تصوف یہ ترا بیان غالب
تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا'' ۲۳

1909 میں سفر یورپ سے واپسی پر اپنی کتاب '' ایران میں ما بعد الطبیعات کا ارتقاء'' میں تصوف کے موضوع پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب کے دیباچے کا ایک اقتباس:۔

''تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ تر سائنٹفک طریقے سے بحث کی ہے اور ان ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے اس قسم کے واقعے کو معرض ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہٰذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہے۔'' ۲۴

محی الدین ابن عربی اور مسلک وحدت الوجود سے اقبال کو کیا اختلاف تھا

اس پر روشنی ڈالتے ہوئے۔ میکش اکبر آبادی یوں رقمطراز ہیں:۔

''وحدت الوجود کی مخالفت اسرار خودی کے دیباچے سے شروع ہوتی ہے اور اس کے بعد کی بعض تحریروں میں بھی یہ مخالفت ملتی ہے۔ مخالفت کے موضوع پر علامہ کے ارشادات یہ ہیں۔ مسئلہ انا کی تحقیق و تدفین میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب وغریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبر دست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا.... اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔'' (دیباچہ اسرار خودی۔ تصنیف 1915ء)'' یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدۃ الوجود تھی۔ ان شعراء نے عجیب وغریب اور بظاہر دل فریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے۔'' ۲۵

حواشی:

نمبرشمار	مصنف کا نام	کتاب رمیگزین	صفحات
۱	مولانا سید ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت حصہ چہارم	
۲	مولانا شبلی نعمانی	سوانح مولانا روم	23
3	بحوالہ اقبال نامہ	حصہ اول	47
4	خلیفہ عبدالحکیم	فکر اقبال	216
5	بوعلی سینا	مشمولہ فلسفۂ عجم اقبال	63-64
6	یوسف سلیم چشتی	شرح جاوید نامہ حصہ اول	87
7	فرمان فتحپوری	اقبال سب کے لئے	1225
8	خلیفہ عبدالحکیم	فکر اقبال	229
9	مشمولہ ''اقبال	اس کی شاعری اور پیغام	218
10	خلیفہ عبدالحکیم	فکر اقبال	221
11	یوسف حسین خاں	روح اقبال	53
12	محی الدین ابن عربی	فصوص الحکم ترجمہ: عبدالقدیر صدیقی حیدرآباد، دکن 1942ء	48
13	علامہ اقبال	فلسفۂ عجم مرتبہ خلیفہ عبدالحکیم اقبال اکیڈمی لاہور	101-102
14	مولانا منظور نعمانی	تذکرہ امام ربانی مجدد الف ثانی سفینہ العارفین کراچی 1983ء	144
15	علامہ اقبال	مضمون ''Islam and Mystisim'' ''نیو اریا'' لکھنؤ بابت 27 جولائی 1917ء	
16	ایضاً	ایضاً	
17	علامہ اقبال	مضمون ''عبدالکریم الجیلی'' مشمولہ انڈین اینٹی کواٹری ستمبر 1900	
18	علامہ اقبال	خط بنام خاں بنام نیاز الدین خاں 13 فروری 1916ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال سید مظفر حسین برنی	472
19	علامہ اقبال	مضمون ''اسرار خودی اور تصوف مشمولہ رسالہ ''وکیل'' لاہور بابت 15 جنوری 1916ء	
20	ایضاً	ایضاً	
21	علامہ اقبال	خط بنام خاں محمد نیاز الدین 13 فروری 1916ء	
22	علامہ اقبال	خط بنام سید فصیح اللہ کاظمی 16 جولائی 1916ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال از سید مظفر حسین برنی	472
23	خلیفہ عبدالحکیم	''فکر اقبال''	272
24	علامہ اقبال	''ایران مابعد الطبیعات کا ارتقا کے دیباچہ کا تراشہ	
25	میکش اکبرآبادی	''اقبال اور وحدت الوجود'' مشمولہ اقبال اور تصوف، مرتب آل احمد سرور اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر	209

اقبالؔ اور حافظؔ

''میں نے خواجہ حافظؒ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظؒ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا، وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی۔ جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظؒ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا نہ ان کی شخصیت سے۔ نہ ان اشعار میں، 'مے' سے مراد وہ 'مے' ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں۔ بلکہ اس سے وہ حالتِ سکر (NARCOTIC) مراد ہے جو حافظؒ کے کلام سے بحیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے۔

چونکہ حافظؒ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارک تصوف اور ولایت پر حملہ کرنے کے مترادف سمجھے گئے۔''

(اقبالؔ کا خط اکبرؔ الہٰ آبادی کے نام بابت: 11 جون 1918ء)

خواجہ شمس الدین حافظؔ شیرازی

یہ بات بلاخوفِ تردید کہی جاسکتی ہے کہ ایرانی شعراء میں رومیؔ کے بعد جس شاعر کے اثرات اقبالؔ پر مرتسم ہوئے ہیں وہ خواجہ حافظ شیرازی کے ہیں گرچہ فکری اعتبار سے حافظؔ اور اقبالؔ میں مغائرت، مشابہت اور افتراق کے کئی پہلو ہیں اور دونوں میں بعد المشر قین ہے لیکن یہ بھی مسلمہ حقیقت ہے کہ اسلوب سخن کے اعتبار سے ایرانی اور ہندوستانی شعراء میں اقبالؔ نے سب سے زیادہ خواجہ حافظ کا اثر قبول کیا ہے۔ اقبال نے اس مقصد کے لئے ایک ایسے اسلوب کی تشکیل کی جو شیوۂ دلبری کے ساتھ ساتھ جلال تیموری کا آہنگ رکھتا ہو۔ یہی وہ محرکات ہیں جس کے تحت اپنے افکار اور اپنے فلسفے کی پیش کش کے لئے اسلوب حافظؔ کی جمالیاتی قدروں کو اقبالؔ نے اہمیت دی اور ان کے اسلوب کی توسیع وتجدید کرتے ہوئے ہندوستانی سبک کی تعمیری اور تخلیقی قدروں سے ہم آہنگ کر کے ایک ایسے اسلوب فن کی ایجاد کی جسے ہم سبک ہندی اور سبک حافظؔ کے امتزاج سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اقبال نے جو اسلوب سخن اختیار کیا بلاشبہ وہ حافظؔ کے تغزل سے متاثر ہے لیکن استفادہ کی حد تک اسے تتبع کا نام نہیں دے سکتے۔ اقبال کا حافظ کے اسلوب سخن سے متاثر ہونا باعث حیرت نہیں۔ حافظ کی عظمت کا انحصار ان کے کلام کی غنائی لطافت اور تندہی پر ہے اور اس سے کسی کو

انکار کی مجال بھی نہیں۔عرفیؔ جیسا شاعر جو کسی کی بھی عظمت وانفرادیت کو تسلیم نہیں کرتا وہ بھی حافظ کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے سرِ عقیدت خم کرتا ہے۔

به گرد مرقد حافظؔ که کعبه سخن است
درآمدیم به عزم طواف در پرواز

اس میں کوئی شبہہ کی گنجائش نہیں کہ حافظ فارسی کی غزلیہ شاعری میں بہت بلند مقام رکھتے ہیں۔انھوں نے اپنی شاعری میں مضامین کا ایسا رنگ پیدا کیا جس میں مزاج اور حقیقت دونوں کا خوشگوار امتزاج پایا جاتا ہے۔ان کے کلام میں جوش بھی ہے اور جدت بھی۔ساتھ ہی بلندی، سادگی، شگفتگی ہر خوبی سے مزین ہے جو دل ودماغ کو مسحور کر دیتی ہے۔بقول یوسف حسین خاں:۔

"۔۔۔۔۔حافظ نے خیال کے لطف کو موسیقی میں سمویا ہے ۔اس نے لفظوں کی صوتی اور غنائی خاصیت کو بڑی ماہرانہ چابکدستی سے برتا اور حسین بیان کا حق ادا کیا۔اس کے یہاں لفظوں کی صوتی خاصیت اوران کے معنیٰ میں تعلق ہے۔حافظ نے خیال، جذبے اور غنائیت کے امتزاج سے جو فنی توازن تخلیق کیا وہ بے مثل ہے۔اس نے لفظوں کی صوتی خاصیت سے بعض اشعار میں موسیقی کے لفظ کے علاوہ تصویر کشی کا بھی کام لیا ہے۔" [1]

سوانحی احوال وکوائف:

یہ بات اظہر من الشّمس ہے کہ دنیا کے جغرفیائی نقشے پر سرزمین ایران اپنی تہذیبی، ثقافتی، علمی و ادبی لحاظ سے ہمیشہ ممتاز مقام کا حامل رہی ہے۔یہاں کے

آسمان شاعری پر جو شخصیتیں مہر تاباں بن کر ابھریں ان میں فردوسی، سعدی، عمر خیام کے علاوہ خواجہ حافظ شیرازی کا نام بہت ہی ادب واحترام کے ساتھ لیا جاتا ہے۔ آپ کا نام شمس الدین محمد، لقب لسان الغیب اور تخلص حافظؔ ہے۔ قطعی تاریخ پیدائش معلوم نہیں لیکن قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی پیدائش آٹھویں صدی کے شروع میں 726 ہجری کے قریب ایران کے مردم خیز شہر شیراز میں ہوئی۔ والد کا نام بہاؤالدین بتایا گیا ہے جن کے آباؤاجداد اصفہان سے ہجرت کر کے شیراز چلے آئے تھے اور وہیں سکونت اختیار کر لی تھی۔ بہاؤالدین کا شمار اپنے عہد کے علماء اور اہل کمال میں ہوتا تھا۔ خواجہ حافظؔ کی والدہ گازرون کی رہنے والی تھیں۔ خواجہ حافظ کا خاندان علم وفضل، شرافت و وجاہت کے علاوہ دولت کے اعتبار سے بھی شیراز میں معزز ومتمول خیال کیا جاتا تھا۔ حافظؔ نے علوم متداولہ کی تحصیل اپنے وطن ہی میں کی۔ اوائل عمری میں ہی قرآن مجید حفظ کرنے کی سعادت نصیب ہوئی۔ اسی مناسبت سے انہوں نے اپنا تخلص حافظ رکھا جس کا ذکر بھی اپنے بعض اشعار میں کیا ہے ۔

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظؔ
بقرآنی کہ تو در سینہ داری

☆☆☆☆☆

حافظان جہاں کس چو بندہ جمع نہ کرد
لطائف حکماں با کتاب قرآنی

خواجہ حافظ شیرازی کے والد بہاؤالدین کا پیشہ تجارت تھا، اس لیے ان کی زندگی بہت ہی خوشحالی سے گزر رہی تھی اور شیراز میں ان کی بڑی عزت اور وقعت بھی تھی۔ ان کے تین لڑکے تھے جن میں سب سے چھوٹے خواجہ حافظ تھے۔ والد

کے انتقال کے بعد بھائیوں نے سب مال ومتاع ختم کر دیا اور تلاش معاش میں شیراز کو خیر آباد کہہ دیا۔حافظ والدہ کے ساتھ شیراز میں ہی رہے۔اپنے زمانے کے بڑے بڑے علماء کے مجلس درس سے استفادہ کیا اور ان علوم میں ایک بلند مقام پر پہنچ گئے ۔حفظ قرآن کے بعد مولانا شمس الدین محمد عبداللہ شیرازی کے حلقۂ درس میں شامل ہو گئے جو اپنے عہد کے مشہور فقیہ اور مفسر تھے۔ وہ حافظ کی ذہانت اور خداداد صلاحیت پر اس قدر فرحاں و نازاں تھے کہ انہیں اپنی اولاد سے بھی زیادہ عزیز رکھتے تھے۔اس پر طرّہ یہ کہ مولانا نے اپنا لقب شمس الدین ان کو عطا کر دیا۔حافظ نے اس عہد کی مشہور تفسیر قرآن ''تفسیر کشاف''، نحو کی سند یافتہ تصنیف ''مصباح'' منطق کا حرف آخر ''شرح مطالع'' اور ادب کا مخزن ''مفتاح العلوم'' پر عبور حاصل کر لیا۔مطالعہ کی مدد سے فلسفہ،علوم عقلی و نقلی اور تاریخ مذاہب کے علاوہ موسیقی میں بھی دستگاہ رکھتے تھے۔معتزلہ کی عقلی مباحث سے بھی انہیں خاص دلچسپی تھی۔

حافظ کے عہد میں ایران تاتاریوں کی تگ و تاز کا مرکز بن گیا تھا۔ منگولوں کی قدرت مند سلطنت ختم ہو چکی تھی۔ملک سیاسی انقلابات اور خون ریزی کے دور سے گزر رہا تھا۔چھوٹی چھوٹی علاقائی حکومتیں وجود میں آ چکی تھیں۔حافظ نے اپنی زندگی میں چار بادشاہوں کے عہد دیکھے۔ان کے زمانے میں شیخ جمال الدین ابو اسحٰق اینجو شیراز کا بادشاہ ہوا۔وہ ایک انصاف پسند اور دادرس حکمراں تھا۔اس نے شیراز کو جدید طور پر آباد کیا۔وہ خواجہ حافظ کی بڑی عزت کرتا تھا اور خود بھی ادبی ذوق رکھتا تھا۔خواجہ حافظ اس کے دربار میں آمد و رفت رکھتے تھے۔یہ پہلا حکمران ہے جس کی شان میں خواجہ حافظ نے مدح کرتے ہوئے اسے ''جمال چہرۂ اسلام'' اور ''سپہر علم وحیا'' سے ملقب کیا ہے۔ان تمام صفات و کمالات کے باوجود اس کی شخصیت کا سب

سے منفی پہلو یہ تھا کہ وہ عیش کوشی ولذت اندوزی اس کی فطرت ثانیہ تھی جس کے نتیجے میں پورا ایران بطور خاص شیراز عیش ونشاط کا مرکز بن گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دشمنوں نے حملہ کر دیا۔ جب وزیروں نے بادشاہ کی توجہ اس حملے کی طرف مبذول کرائی تو ابو اسحٰق بہت ناراض ہوا اور حکم دیا کہ اس طرح کی بات میرے سامنے کوئی نہ کرے ورنہ میں اسے سخت سزا دوں گا۔ آخرکار غنیم چاروں طرف سے شیراز میں گھس آئے۔

بادشاہ کے ایک خاص ہم نشیں مؤدبانہ طور پر درخواست کرتے ہوئے عرض کرنے لگا کہ بہار کا موسم ہے لہذا بالا خانے پر تشریف لے چلیں۔ جب بادشاہ بالا خانے پر گیا تو چاروں طرف لشکر کو دیکھا۔ پوچھا یہ کیا ہے؟ ایک وزیر نے کہا دشمن شیراز کو فتح کرنے آیا ہے۔ بادشاہ نے کہا یہ عجیب احمق لوگ ہیں جو بہار کے موسم کو اس طرح رائیگاں کر رہے ہیں۔ بادشاہ نے ایک شعر کہا جس کا مطلب ہے" آؤ آج کی رات تو مزے اڑائیں۔ کل کا کام کل دیکھا جائیگا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ابو اسحٰق شکست کھا کر اصفہان بھاگ جاتا ہے لیکن 1353 عیسوی میں مظفرالدین خاندان کے سلطان مبارزالدین نے ابو اسحٰق کو قتل کر کے فارس کا صوبہ فتح کر لیا اور بالآخر شیراز پر بھی قابض ہو گیا۔ اپنے محسن کے قتل پر خواجہ حافظ نے انہیں کے غم میں ایک غزل بھی لکھی ہے جس میں دلی رنج وغم کا اظہار کیا گیا ہے۔ مبارزالدین ایک سخت گیر حکمراں تھا لہذا اہل شیراز کو بہت تکلیف اٹھانی پڑی۔ لوگ اس سے نالاں ہونے لگے۔ کچھ ہی عرصہ کے بعد خود اس کے بیٹے شجاع نے اسے قید کر کے اندھا کر دیا اور تخت نشیں ہو گیا۔ نئی حکومت نے لوگوں کو دوبارہ زندگی سے لطف اندوز ہونے کی اجازت دے دی۔ شاہ شجاع خود عالم، علم دوست اور دیندار تھا۔ اہل علم حضرات کی اس کے دربار میں قدر و منزلت ہونے لگی۔ حافظ نے بھی اطمینان کا سانس لیا۔ اس وقت تک حافظ کی ادبی

شہرت چمک اٹھی تھی ۔شاہ شجاع کے زمانے میں میخانوں پر عائد کی گئی پابندی اٹھادی گئی۔ چنانچہ حافظ نے شاہ شجاع کی مدح پر کئی غزلیں کہیں اور اس کے حکم کا استقبال کیا۔ایک شعر میں فرماتے ہیں کہ حافظ کی پیشانی و چہرے کو شاہ شجاع کی بارگاہ سے خدا جدا نہ کرے۔شاہ شجاع نے 783 ہجری میں وفات پائی۔اس کے انتقال کے بعد اس کا بھتیجا شاہ منصور بن شرف الدین مظفر (1392-1387) کو شیراز کی حکومت ملی۔اسی کے زمانے میں تیمور نے شیراز پر فوج کشی کی جس کے نتیجے میں منصور تیمور سے جنگ کرتا ہوا مارا گیا۔شیراز کا سکون درہم برہم ہو گیا۔تیموری حملے نے ایران کی تہذیبی زندگی میں تہلکہ برپا کر دیا۔آخر کار 795 ہجری بمطابق 1392 عیسوی میں آل مظفر کی حکومت ختم ہوگئی۔حافظ نے اپنی غزلوں میں ان تمام چاروں بادشاہوں کی تعریف کی ہے۔

تیمور شیراز میں داخل ہوا اور وہاں دو ماہ تک مقیم رہا۔تیمور نے شیراز میں خواجہ حافظ کو بھی یاد کیا۔خواجہ تشریف لے گئے۔وہ بہت اعزاز سے پیش آیا۔اسی موقع پر تیمور اور حافظ کے درمیان ترک شیرازی والے شعر کے متعلق مشہور مکالمہ ہوا۔ تیمور نے حافظ سے ان کے اس شعر کے متعلق پوچھا یہ شعر آپ کا ہے؟ ؎

اگر آں ترک شیرازی بدست آرد دل مارا
جلال ہندوش بخشم سمرقند و بخارا

خواجہ نے کہا ہاں۔تیمور نے سوال کیا کہ میں نے جو بڑی بڑی فوجوں سے لڑ کر دنیا فتح کی اس لیے کہ سمرقند و بخارا کو جو میرے وطن ہیں، آباد کروں اور آپ نے ان کی یہ قدر کی کہ ایک معشوق کے خال پر چسپاں کر دیا۔خواجہ حافظ نے اپنی ذہنی جودت کا ثبوت دیتے ہوئے فرمایا ''جہاں پناہ اسی فیاضی اور اسی غلط بخشی کا نتیجہ ہے کہ آج اس حال

میں ہوں'' تیموران کی اس حاضر جوابی سے بہت خوش ہوا اور خواجہ کو خلعت اور انعام سے سرفراز کیا۔

شاعری کی ابتدا: مولانا شبلی نعمانی نے اپنی تصنیف ''شعر العجم'' میں عبدالنبی کی ''میخانہ'' کے حوالے سے ایک واقعہ تحریر کیا ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ حافظ جس محلے میں رہتے تھے اسی محلے میں ایک بزاز کا مکان بھی تھا۔ وہ شاعر اور سخن سنج تھا۔ اس کی دوکان پر اصحاب شعر و سخن آ کر بیٹھتے۔ خواجہ حافظ پر بھی اس مجمع کا اثر ہوا اور اس مجلس میں وہ بھی شرکت کرنے لگے اور یہیں سے انہوں نے شعر گوئی کا آغاز کیا لیکن طبیعت موزوں نہ تھی۔ بے تکے شعر کہتے۔ اسی لیے لوگ ان کے اشعار سنا کر مذاق اڑاتے۔ لوگ تفریح کے لیے ان کو مجلس میں بلاتے اور لطف اٹھاتے۔ دو سال تک یہی حالت رہی۔ ان کا دل بہت متاثر ہوا اور وہ دلبر داشتہ و غمگین ہو گئے۔ ایک دن اسی عالم تأسف میں بابا کوہی کے مزار پر جا کر پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے۔ اسی دوران انہیں نیند آ گئی۔ خواب میں دیکھا کہ ایک بزرگ انہیں لقمہ کھلا رہے ہیں اور فرما رہے ہیں کہ'' حافظ اٹھ جا! آج سے تم پر تمام علوم کے دروازے کھل گئے نام پوچھنے پر معلوم ہوا کہ حضرت امیر علیہ السلام حضرت علیؓ ہیں۔

صبح جب بیدار ہوئے تو انہوں نے اپنی وہ مشہور غزل کہی جس کا مطلع ہے۔ ؎

دوش وقت سحر از غصہ نجاتم دادند　　دندان ظلمت شب آب حیاتم دادند

شہر میں لوگوں نے مذاق اڑانے کے لیے جب شعر کہنے کی فرمائش کی تو اسی غزل کو سنا دیا۔ لوگ حیرت میں پڑ گئے اور سوچنے لگے کسی دوسرے سے غزل لکھوائی ہے۔ امتحان کے لیے ایک طرح دی گئی۔ انہوں نے طرح میں بھی عمدہ غزل لکھی اور اس طرح ان کی شہرت اور مقبولیت میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔

حافظ کا زمانہ ایران میں انقلاب اور خوں ریزی کا زمانہ تھا۔اس عہد میں بڑے بڑے انقلابات واقع ہوئے۔خواجہ حافظ کی 75 سالہ زندگی میں شیراز میں سات بادشاہ تخت پر آئے اور اکثر ان میں سخت خوں ریزیاں ہوئیں لیکن اس کے باوجود اس زمانے میں علماء ،فضلاء ،صوفیاء،اولیاء وشعراء فارس میں بکثرت موجود تھے۔اسی افراط وتفریط اور انتشار واختلال نے حافظ کی شاعری میں دردمندی،سوز وگداز اور رنج وغم کے تأثرات بدرجۂ اتم پیدا کیے۔انہوں نے جن خیالات کوادا کیا ہے اس جوش کے ساتھ کیا ہے کہ پڑھنے والے پر وہی کیفیت طاری ہوتی ہے جو خود خواجہ حافظ کے دل میں ہوتی ہے۔ان کی شاعری فطری جذبات کا وہ سمندر ہے جس میں سوز وگداز کی موجیں ٹھاٹھیں مارتی ہیں۔ان کے کلام میں پاکیزگی بھی ہے اور سنجیدگی بھی۔سادگی وشیرینی بھی ہے اور رفعت وفصاحت وملاحت بھی۔ان کا کلام طرب وسرور بھی بخشتا ہے اور دل ودماغ کو مسحور بھی کرتا ہے۔فکر وعمل کی دعوت بھی دیتا ہے اور روح کو عشق حقیقی کی چاشنی بھی بخشتا ہے۔غرض حافظ کے عصری حالات نے ان کی غزلیہ شاعری کے لیے ایسی فضا ہموار کی اور ایسا ماحول پیدا کیا جس کے طفیل حافظ کے عرفانی ذوق کے اظہار کو فطری راہ ملی۔حریمِ عشق کی رسائی،توحید وتصوف میں استغراق ،عشق حقیقی کی چاشنی ،روشن خیالی،وسیع المشر بی،انسانیت دوستی سب کچھ حافظ کی شاعری میں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔مضامین کا ایسا رنگ پیدا کیا جس میں مجاز اور حقیقت دونوں کا خوشگوار امتزاج پایا جاتا ہے۔

بیعت:۔ خواجہ حافظ اپنے زمانے کے ولئ کامل حضرت بہاؤ الدین نقشبندی کے مرید تھے۔جب یہ بزرگ بخارا سے حج کو جارہے تھے تو شیراز میں کچھ دنوں قیام کیا۔خواجہ حافظ نے ان کی صحبت سے شرح صدر کا فیض حاصل کیا یعنی مرید ہو گئے۔

دل پر عرفان کا دروازہ کھل گیا۔خواجہ بہاؤالدین جب فریضۂ حج ادا کر کے اپنے وطن واپس ہو رہے تھے تو واپسی پر بھی شیراز تشریف لائے۔خواجہ حافظ نے کئی غزلوں میں اپنے پیرومرشد کا ذکر احترام وعقیدت سے کیا ہے۔

خواجہ حافظ کے معاشقے: ڈاکٹر محمد معین نے اپنی تصنیف ''حافظ شیریں سخن'' میں حافظ کے معاشقے کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔حافظ کی شخصیت کی تفہیم کے سلسلے میں ان کا مختصر ذکر کیا جارہا ہے۔پروفیسر کبیر احمد جائسی نے اپنی کتاب ''حافظ: شخص اور شاعر'' میں ڈاکٹر معین الدین کی کتاب سے کئی واقعات حافظ کی امرد پرستی کے نقل کیے ہیں۔

شاہ شجاع کے دور میں حافظ ایک مفتی زادہ پر عاشق ہوئے ایک دن حافظ اپنے محبوب سے گرم گفتگو تھے۔محبوب کے ہاتھ میں شراب کا جام تھا اور حافظ نظارۂ جمال میں محو تھے۔اسی اثنا میں اس کی خبر کسی نے شاہ شجاع کو پہنچادی۔شاہ شجاع حافظ کے بالا خانے پر آیا۔اس نے دیکھا حافظ نے جام شراب مفتی زادہ کے ہاتھ میں دے دیا ہے اور اس سے شراب پینے پر اصرار کر رہے ہیں۔اسی وقت شاہ شجاع نے بلند آواز سے کہا'' حافظ قرابہ کش شد و مفتی پیالہ نوش'' حافظ نے شجاع کی آواز پہچان لی اور فی البدیہہ یہ مصرعہ پڑھا۔

درد در پادشاہ خطا بخش و جرم پوش

اگر چہ بہت سے لوگ اس کو افسانہ قرار دیتے ہیں لیکن ڈاکٹر معین کو اس میں بہت کچھ واقعیت کا پہلو نظر آتا ہے۔حافظ کی شاعری میں بہت سارے اشعار ایسے مل جائیں گے جو واضح انداز میں ان کے امرد پرستی کے رجحان کی غمازی کرتے ہیں۔دیکھئے یہ اشعار۔

اے نازنیں پسر تو چہ مذہب گرفتہ ء کت خون ما حلال تر از شیر مادراست

ترجمہ: اے نازوں کے پالے لڑکے تو نے کون سا مذہب اختیار کیا ہے؟ کہ تیرے لیے ہمارا خون ماں کے دودھ سے بھی زیادہ حلال ہے۔

دلبرم شاہد و طفل ست ببازی روزے بکشد زادم و در شرع نباشد گنہش

ترجمہ: میرا دلبر معشوق ہے اور بچہ، کسی دن کھیل کود میں مجھے بری طرح قتل کر دے گا اور شریعت میں اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔

بتے دارم کہ گرد گل ز سنبل سایباں دارد بہار عارضش خطے بخون ارغواں دارد

ترجمہ: میرا ایک ایسا بت ہے جس کے پھول کے گرد سنبل کا سائبان ہے۔ اس کے رخسار کی بہار کے پاس ارغواں کے خون کا خط ہے۔

عشق من با خط مشکین تو امروزی نیست دیر گاہست کزیں جام ہلالی مستم

ترجمہ: تیرے سیاہ خط سے میرا عشق آج کا نہیں ہے۔ عرصہ گزر گیا کہ میں اس ہلالی جام سے مست ہوں۔

خواجہ حافظ کے یہاں بہت سارے اشعار ان کے امرد پرستی کے رجحان کے سلسلے میں ملتے ہیں۔ طوالت کے خوف سے یہاں صرف چار اشعار نقل کیے گئے ہیں۔ اسی طرح مغ بچہ کی تعریف وتوصیف میں بھی انہوں نے اشعار کہے ہیں۔ جن میں حافظ نے مغ بچہ کا ذکر بڑی سرشاری اور سرمستی سے کیا ہے۔ یہاں چند اشعار پیش کرنے پر اکتفا کرتا ہوں۔

گر چنیں جلوہ کند مغبچہ بادہ فروش خاکروب در میخانہ کنم مژگاں را

ترجمہ: اگر مے فروش کا مغبچہ اسی طرح جلوہ دکھائے گا تو میں پلکوں کو شراب خانے کے دروازے کا خاکروب بنا دوں گا۔

گر شوند آگہ از اندیشہ ما مغبچگاں بعد ازیں خرقہ صوفی بگر دلنستانند

ترجمہ: اگر ہمارے خیال سے مغبچہ آگاہ ہوجائیں اس کے بعد کسی صوفی کی گدڑی گروی نہ رکھیں۔

فروغ جام وقدح نور ماہ پوشیدہ عذار مغبچاں راہ آفتاب زدہ

ترجمہ: پیالے اور چاند کی روشنی چاند کے نور کو چھپائے ہوئی تھی مغبچوں کے رخسار، سورج کو مات کر رہے تھے۔

مندرجہ بالا اشعار سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ حافظ کے یہاں یہ علت موجود تھی اور اس کا اظہار اشارتاً یا کنایۃً اپنی شاعری میں کیا ہے۔

اس کے علاوہ ''حافظ شیریں سخن'' کے مصنف ڈاکٹر محمد معین الدین نے چار اور معاشقے کا ذکر کیا ہے جن کا تعلق صنف لطیف سے ہے۔ اس سلسلے میں ایک چودہ سال کی لڑکی سے ان کے عشق کے بارے میں ایک شعر کی روشنی میں ذکر کیا جاتا ہے۔ دیکھیے یہ شعر۔

چاردہ سالہ بتے چابک وشیریں دارم کہ بجاں حلقہ بگوش ست مہہ چار دہش

ترجمہ: میں ایک چودہ سالہ ایسا چالاک اور میٹھا بت رکھتا ہوں کہ چودھویں کا چاند دل سے اس کا غلام ہے۔

ایک اور عشق کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ واقعہ مشہور ہے کہ ایک روز حافظ کا گزر ایک محلے سے ہو رہا تھا کہ ایک خوبصورت حسین و جمیل دوشیزہ نظر آئی۔ حافظ اسی وقت اس پر فریفتہ ہو گئے۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ انہوں نے اپنی ان دو غزلوں میں اسی محبوبہ کی تعریف کی ہے۔ ایک غزل کا مطلع یہ ہے۔

یارب آں شمع شب افروز کاشانۂ کیست جاں باسوخت بپرسید کہ جانانۂ کیست

دوسری غزل کا مطلع ہے۔

اے شاہد قدسی کہ کشد بند نقابت　　وے مرغ بہشتی کہ دہد دانہ و آبت

اس کے علاوہ کہا جاتا ہے کہ حافظ کو ایک لڑکی جس کا نام فرخ تھا اس سے بھی عشق تھا۔ان کے دیوان میں ایک ایسی غزل بھی شامل ہے جس کی ردیف فرخ ہے اور اس غزل میں محبوبہ کی خوب خوب تعریف کی گئی ہے۔یہ غزل اس مطلع سے شروع ہوتی ہے۔

دل من در ہوائے روئے فرّخ　　شدہ آشفتہ ہمچو موئے فرخ

ترجمہ: 　　فرّخ کے چہرے کی محبت میں میرا دل فرخ کے بالوں کی طرح پریشان ہے۔

حافظ کے چوتھے معاشقے کے تعلق سے یہ بتایا جاتا ہے کہ انہیں شاخ بنات نامی لڑکی سے عشق تھا۔لیکن ان تمام معاشقوں کا ذکر کتنا معتبر اور مستند ہے قطعیت سے نہیں کہا جا سکتا۔بقول پروفیسر کبیر احمد جائسی

"اگر حافظ کی شاعری کا غائر نظروں سے مطالعہ کیا جائے تو ان کی شخصیت کے تین پہلو سامنے آتے ہیں۔واضح حد تک اپنے ہم جنسوں کی طرف جذباتی جھکاؤ،صنفی عشق اور مذہبی رجحانات،ان کی شاعری کے مطالعے سے جو شخصیت ابھر کر سامنے آتی ہے، وہ انہیں تین عوامل سے عبارت ہے۔جہاں تک امرد پرستی رجحان کا سوال ہے اس کے بارے میں ہم حتمی طور پر کچھ کہنے سے قاصر ہیں۔ہاں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ان کے یہاں ایسے اشعار ملتے ہیں جو امرد پرستانہ رجحان کی غمازی کرتے ہیں۔ [۲]

خواجہ حافظ کی شادی اور اولاد: 　　خواجہ حافظ کی شادی ایک حسین و

جمیل خاتون سے ہوئی تھی۔اس نیک سیرت کے بطن سے دو بیٹے ہوئے۔عین جوانی ہی کے زمانے میں حافظ کی اہلیہ کا انتقال ہوگیا۔خواجہ کو ان کی موت کا ایسا صدمہ ہوا کہ پھر دوسری شادی نہیں کی۔ان کے دو بیٹوں میں ایک کا نام شاہ نعمان تھا۔وہ ہندوستان آئے اور یہیں مقیم ہو گئے۔برہان پور میں ان کا انتقال ہوا۔ان کی قبر قلعۂ اسیر کے متصل ہے۔خواجہ حافظ کے ایک لڑکے کا انتقال عین جوانی میں ہوگیا۔حافظ کے دل پر اس داغ مفارقت سے جو کچھ گزرا اس کا اظہار اس طرح کرتے ہیں۔

دلا دیدی کہ آں فرزانہ فرزند چہ دید اندر خم ایں طاق رنگین
بجائی لوح سیمیں در کنارش فلک در سر نہادش لوح سنگین

خواجہ حافظ کا سفر: خواجہ حافظ کی شہرت اور مقبولیت ان کی زندگی میں ہی سارے عالم میں پھیل گئی تھی۔لہذا اس عہد میں مختلف مما لک کے سلاطین خواجہ کے کلام سے لطف اٹھانے کے متمنی تھے اور اپنے یہاں ان کو دعوت بھی دی۔عراق ،عرب، ہندوستان کے فرماں رواؤں کے خطوط آنے لگے۔تحفے تحائف بھی بھیجے گئے لیکن حافظ کو اپنے وطن شیراز سے جو دلی محبت تھی وہ آج بھی دلوں کو متاثر کرتی ہے۔خواجہ اپنی گوشہ نشینی کی وجہ سے کہیں جانا پسند نہیں کرتے تھے۔انہوں نے عمر میں صرف تین سفر کیے ہیں۔پہلا سفر شاہ نصرت الدین کی خواہش پر۔اس سفر میں شیراز سے یزد گئے۔دوسرا سفر محمود شاہ بہمنی شاہ دکن کے اصرار پر شیراز سے جزیرۂ ہرمز تک کیا گیا۔قصد ہندوستان کا تھا اسی ارادے سے ہرمز آئے تھے۔لیکن طوفانی ہوا کے چلتے دل دہل گیا اور ارادہ ملتوی کرنا پڑا۔تیسرا سفر اپنی عمر کے آخری ایام میں اصفہان کا کیا۔یہ شاہ منصور کا زمانہ تھا۔ایل کانی سلاطین کے پانچویں حکمران سلطان احمد بن شیخ اویس جو خود بھی شاعر تھا خواجہ کو شیراز سے بغداد آنے کی دعوت دی۔لیکن چونکہ حافظ

ایک زمانے میں سلطان احمد کے والد سلطان اویس کی مدح کر چکے تھے۔اس لیے انہوں نے از راہ مصلحت اس کے خونخوار بیٹے کی دعوت قبول نہیں کی اور ایک غزل ان کے پاس لکھ کر بھیج دی جس کا مطلع ہے۔

احمد اللہ علیٰ معدلۃ السلطان احمد شیخ اویس حسن ایل کانی

خواجہ کو شیراز بہت ہی عزیز تھا۔اس عروس البلاد کے وہ دلدادہ تھے۔یہاں کی خوشگوار آب وہوا انہیں بہت مرغوب تھی۔حسینان شیراز کی دلربائی،آب زلال،رکن آباد کی سحر آفرینی گلگشت مصلیٰ کی سیر کے گیت گانے سے حافظ کبھی نہیں تھکتے تھے۔شیراز کی مشرقی سمت میں ایک مرغزار ہے جسے مصلےٰ کہتے ہیں۔اس میں ہمیشہ قدرتی سبز کا فرش بچھا رہتا ہے۔بہار کے زمانے میں رنگ برنگ کے پھول کھلنے سے تمام میدان گل وگلزار بن جاتا ہے۔اسی میں ایک نہر جاری ہے جسے رکن الدولہ نے نکالی تھی لہذا اس کا نام رکن آباد پڑ گیا۔خواجہ حافظ نے اس نہر کے صاف اور شفاف پانی کی مدح میں اشعار کہے ہیں۔شیراز کے اکثر باغات اور سیر گاہیں اسی جانب واقع ہیں۔اکثر اپنی فرصت کے اوقات میں اسی جانب چلے جاتے تھے۔اس مقام کو وہ تمام دنیا کے چہرے کا تل کہتے ہیں۔

خواجہ حافظ اور ہندوستان: تاریخ فرشتہ کے مصنف محمد قاسم فرشتہ نے بہمنی عہد کے حکمران سلطان محمود شاہ بہمنی بن سلطان علاؤالدین کے زمانے کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس کا تعلق حافظ شیرازی سے ہے۔سلطان محمود شاہ جو علم دوست بھی تھا اور ادب پرور بھی۔اس کے زمانے میں عرب وعجم کے نامی گرامی شعراء دکن میں آتے تھے۔بادشاہ انہیں انعام واکرام سے نوازتا تھا۔خواجہ حافظ سے پہلے بھی ایک عجمی شاعر دکن آیا تھا اور میر فضل اللہ شیرازی کے وسیلے سے بادشاہ کی بارگاہ میں

حاضر ہوا اور ایک مدحیہ قصیدہ بادشاہ کی خدمت میں پیش کی اور ایک ہزار تنگہ طلائی جو ایک ہزار تولہ سونے کے برابر ہوتا ہے انعام پا کر اپنے وطن کو واپس ہو گیا۔ سلطان محمود بہمنی نے اپنے وزیر میر فضل اللہ شیرازی کے ذریعہ خواجہ کو دعوت دی کہ وہ دکن تشریف لے آئیں اور زاد راہ کے لیے اشرفیاں بھی بھیج دیا۔ خواجہ حافظؔ سفر ہندوستان کے شائق ہوئے۔ جو رقم انہیں ملی تھی اس میں کچھ رقم اپنے بھانجوں اور کچھ بیوہ عورتوں کی امداد اور اعانت میں خرچ کیا اور کچھ اپنے قرض کی ادائیگی میں صرف کیا اور جو کچھ بچا رہا اس سے سفر کے سامان کی تیاری کر کے شیراز سے ہندوستان کے لیے روانہ ہو گئے۔ خواجہ حافظ شیراز سے لاہور پہنچے۔ وہاں ایک دوست سے ملاقات ہوئی جن کا سارا مال واسباب لٹ گیا تھا۔ خواجہ صاحب کے پاس بچی ہوئی جو کچھ رقم تھی ان کے حوالے کر دیا اور خود بالکل تہی دست ہو گئے۔ اتفاق سے خواجہ زین العابدین ہمدانی اور خواجہ محمد گازرونی خواجہ حافظ کے ہم سفر تھے، دونوں کا شمار بڑے شاعروں میں ہوتا تھا، حافظ کے تمام اخراجات کے کفیل ہوئے اور اس طرح یہ قافلہ لاہور سے ہرمز پہنچا۔ محمود شاہی کشتی جو دکن سے ہرمز کے بندرگاہ پر آئی تھی اور ہندوستان کو واپس جا رہی تھی، سبھی اس پر سوار ہو گئے۔ یہ جہاز ابھی لنگر ہی میں تھا کہ طوفانی ہوا چلنے لگی اور دریا میں تلاطم برپا ہو گیا۔ کشتی طوفان میں پھنس گئی۔ خواجہ گھبرا گئے اور ساتھیوں سے یہ بہانہ کر کے کہ ہرمز کے دوستوں سے مل کر آتا ہوں، کشتی سے اتر گئے اور ہندوستان کے سفر کا ارادہ ترک کر دیا اور اپنے ایک دوست کے معرفت ایک غزل میر فضل اللہ شیرازی کے پاس بھیج دی۔ اس غزل کا مطلع یہ ہے۔

دمے باغم بسر بردن جہاں یکسر نمی ارزد
بہ مے بفردش دلق ما کز ین بہتر نمی ارزد

جب یہ غزل میر فضل اللہ شیرازی کے پاس پہنچی تو انہوں نے ایک تقریب سے محمود شاہ کو پورا واقعہ بتایا کہ وہ کس طرح شیراز سے لاہور اور پھر ہرمز تک آئے لیکن طوفان کی وجہ سے وہ دکن نہیں آسکے اور ہرمز سے ہی اپنے وطن واپس ہو گئے۔ واپسی کے قبل انہوں نے یہ غزل بھیجی ہے۔ بادشاہ کو بڑا افسوس ہوا اور کہا ہمارا فرض ہے کہ ایسے بزرگ کو اپنے انعام واکرام سے محروم نہ رکھیں۔ بادشاہ نے ملا محمد قاسم مشہدی کو ایک ہزار تنگہ طلائی مرحمت کیے اور حکم دیا کہ اس رقم سے ہندوستان کے نادرالوجود تحفے خرید کر خواجہ حافظ کے لیے شیراز لے جائیں۔

دوسرا واقعہ: خواجہ حافظ شیرازی کا ہندوستان میں آنے کے سلسلے میں ایک اور واقعہ کا ذکر ملتا ہے۔ بنگال کا حکمراں سلطان غیاث الدین بن سکندر جو 768 ہجری میں تخت نشیں ہوا تھا۔ وہ خواجہ کے کلام سے مستفید ہونا چاہتا تھا۔ خواجہ کو ہندوستان آنے کی دعوت دی، اپنے خاص غلام یاقوت کے ہاتھ اشرفیاں اور تحفے روانہ کیے اور خواہش کی کہ خواجہ بنگال تشریف لے آئیں۔ مولانا شبلی نعمانی نے شعر العجم میں لکھا ہے کہ سلطان غیاث الدین نے طرح کا ایک مصرع بھیجا۔

ساقی حدیث سروگل و لالہ می رود

خواجہ سفر سے پہلے ہی توبہ کر چکے تھے۔ لہذا معذرت کی یہ غزل لکھ کر بھیج دیا۔ مطلع ہے۔

ساقی حدیث سر و گل و لالہ می رود دین بحث تا ثلاثہ غسالہ می رود

دس اشعار پر مشتمل اس غزل کا مقطع اس طرح ہے۔

حافظ زشوقِ مجلس سلطاں غیاث دیں خامش مشوکہ کار تو از نالہ می رود

کلامِ حافظ اور فال: خواجہ حافظ شیرازی کو ''لسان الغیب'' سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ بتایا جاتا ہے کہ خواجہ حافظ کا جب انتقال ہوا تو بعض علماء نے ان کے جنازے کی نماز پڑھنے سے انکار کر دیا۔ شاہ منصور بھی ان کے جنازے

میں شریک تھا۔اس نے جنازے کی نماز نہ پڑھنے کا سبب دریافت کیا۔لوگوں نے جواب دیا کہ حافظ کا کلام ملحدانہ ہے لہذا جنازے میں شرکت جائز نہیں۔ بادشاہ نے ثبوت مانگا۔لوگوں نے حافظ کے کلام منگانے کی درخواست کی تا کہ ان کی شاعری کے حوالے سے انہیں ملحد ثابت کیا جائے۔اسی وقت ان کی غزلوں کے مسودے منگوائے گئے۔پہلا ہی ورق جو کھولا گیا تو اس میں یہ شعر نکلا۔

قدم دریغ مدار از جنازۂ حافظ
کہ گرچہ غرق گناہ است میرود بہ بہشت

یعنی حافظ کے جنازے سے قدم نہ روکیے۔اگر چہ ول گناہ میں غرق ہے لیکن بہشت میں جا رہا ہے۔اس تائید غیبی کو دیکھ کر سب خاموش ہو گئے اور بلا چوں چرا جنازے کی نماز ادا کی۔اسی دن سے خواجہ حافظ کا نام لسان الغیب رکھا گیا اور لوگ ان کے دیوان سے فال نکالنا شروع کر دیے۔خواجہ حافظ کو صرف لسان الغیب کا ہی خطاب نہیں دیا گیا بلکہ فارسی کے مشہور شاعر مولانا جامی نے انہیں ''ترجمان الاسرار'' کے خطاب سے بھی نوازا۔انہوں نے کہا ہے کہ خواجہ کے اشعار بلا تکلف اس صفائی کے ساتھ نکلتے ہیں کہ گویا غیب سے القاء ہو رہے ہیں۔آزاد بلگرامی خواجہ حافظ کو لسان الغیب کہنے کی وجہ بتاتے ہوئے ان کی تعریف میں ایک شعر کہا ہے جس کا پہلا مصرع ہے ۔

مردان خاک ہم خبر آسماں دہند

یعنی آسمان خاکی کو آسمان کی بھی خبر ہونے لگی۔تجھے اگر یقین نہ ہو تو حافظ شیراز کے کلام سے فال نکال کر دیکھ۔

دیوان حافظ مترجم مولانا قاضی سجاد حسین میں ایک مضمون ''کلام حافظ اور فال'' کے عنوان سے ہے، جو مولانا محمد میاں قمر دہلوی مسجد فتحپوری دہلوی کی

رشحات قلم کا ثمرہ ہے۔اس مضمون میں خواجہ حافظ کے اشعار سے جو فال نکالے گئے ہیں،اس سلسلے میں کچھ واقعات قلم بند کئے گئے ہیں۔ساتھ ہی فال نکالنے کا طریقہ اور وقت کے اعتبار سے جدول بھی ترتیب دی گئی ہے۔ ہندوستان کے بادشاہوں میں ہمایوں اور جہانگیر کو فال نکالنے پر بہت اعتقاد تھا اور یہ لوگ زیادہ تر دیوان حافظ سے فال دیکھتے تھے۔دیوان حافظ کا ایک نسخہ وہ ہمیشہ ساتھ رکھتے تھے۔خدا بخش اورنٹیل لائبریری پٹنہ میں اب بھی وہ نسخہ موجود ہے جس سے ان دونوں بادشاہوں نے اپنی فالیں نکالی تھیں۔ان نسخوں کے حاشیے پر ان کی یادداشت اور تاریخ بھی لکھی ہوتی ہے۔مذکورہ مضمون میں ہمایوں، جہانگیر نے جن مواقع پر فال نکالی ہے ان واقعات کو نقل کیا گیا ہے۔تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔آج بھی خواجہ حافظ کے اشعار سے فال نکالنے کا سلسلہ جاری ہے۔جن لوگوں نے خواجہ کے اشعار سے اپنے سوال کا جواب چاہا،انہیں ملا، ہر جگہ، ہر زمانہ اور ہر حال میں ان کی بات صحیح نکلی۔فال نکالنے والوں کو حافظ کے کلام سے محیر العقول اشارے ملے ہیں۔بقول پروفیسر بی۔علی

> ''یہاں ایک سوال یہ ابھرتا ہے کہ خواجہ کے کلام میں فال کی تاثیر کیسے آ گئی؟ شاید اس لیے کہ شاعر کی نگاہ کائنات پر ہوتی ہے۔انسانی جذبات،خیالات،احساسات اور کیفیات کا علم خواجہ رکھتے تھے اور ان کے اظہار کا ایک نادر نمونہ ڈھونڈ رکھے تھے جس میں تشریح کی وسیع گنجائش ہوتی ہے۔۔۔۔ان کا کلام حسن و جمال،عشق ومحبت اور ہجر ووصال کا ہی ایک دفتر نہیں بلکہ قدرت کے فیاضیوں کا بھی ،شاہانہ جاہ وجلال اور حشمت وثروت کا بھی ،درویشانہ،فقر وفاقہ،صبر وغنا کا بھی، مدبرانہ علم وحکمت، عقل ودانش کا بھی، زمانہ کی تلخیوں اور سختیوں کا بھی ایک سرچشمہ ہے۔انہوں نے زندگی کے ہر

موڑ کا جائزہ اپنے ایسے لطیف انداز میں لیا ہے جو ہر حال میں لوگوں کے کام آئے'' ۳

خواجہ حافظ کا انتقال: خواجہ حافظ کا انتقال 791 ہجری بمطابق 1389 عیسوی میں 76 سال کی عمر میں شیراز میں ہوا۔ خاک مصلیٰ سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔ شہر کے اسی حصے میں جہاں خواجہ سیر و تفریح سے اپنا دل بہلاتے تھے اور جس کو زندگی بھر سراہتے تھے جس کا نام مصلیٰ تھا۔ خواجہ کو خاک مصلیٰ سے عشق تھا وہی مقام ان کی ابدی استراحت کے لیے تجویز کیا گیا۔ وہاں ایک شمشاد کے درخت کے نیچے ان کو سپرد خاک کیا گیا ہے۔ یہ درخت بھی انہوں نے ہی لگایا تھا۔ سلطان بابر بہادر کے دور سلطنت میں محمد نعمانی نے جو صدارت کی خدمات پر مامور تھا کافی روپیہ صرف کر کے مقبرہ تعمیر کروادیا۔ خواجہ کا مزار مصلیٰ کے جس حصے میں ہے وہ انہیں کے نام سے ''حافظیہ '' سے موسوم کر دیا گیا۔ اس کے قریب ہی مسجدِ مصلیٰ ہے۔ خواجہ نے خود کہا تھا'' ہماری قبر پر جب تمہارا گزر ہو تو دعا مانگو کیونکہ ہماری قبر دنیا بھر کی زندوں کی زیارت گاہ ہوگی۔ ے

بر سر تربت ماں چوں گزری ہمت خواہ

کہ زیارت گہہ زنداں جہاں خواہد بود

اب یہ ایک مشہور زیارت گاہ بن گئی ہے جو مرجع انام ہے۔ ہفتہ میں ایک روز لوگ زیارت کو آتے ہیں۔ ان میں فقراء بھی ہوتے ہیں اور درویش بھی۔ چائے نوشی کا دور چلتا ہے۔ مے نوش حضرات شراب بھی پیتے ہیں۔ کوئی رنگین مزاج حافظ کے نام کی شراب کا حصہ زمین پر گرا دیتا ہے۔ یہاں خوشنما گنبد بھی تعمیر کرادیا گیا ہے۔ ایک خانقاہ بھی ہے۔ تربت پر سنگ مرمر کا ایک خوبصورت کتبہ ہے۔ جس پر انہیں کا ایک غزل کندہ ہے۔

حافظ کے دواوین کی اشاعت: حافظ کی کچھ نظمیں خصوصا ابتدائی زمانے کی یقیناً تلف ہوگئی ہیں۔ حافظ کے انتقال کے بعد ان کے دیوان کو ایک

عقیدت مند ہم عصر گل اندام نے ان کے منتشر کلام کو یکجا کر کے پہلی مرتبہ دیوان کی شکل میں مرتب کیا اور اس پر مقدمہ لکھا جس سے حافظ کی زندگی پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ ابو طالب خاں کا مطبوعہ دیوان نسبتاً سب سے زیادہ مکمل تو ہے لیکن اغلاط کی بھرمار ہے۔ متن کی چھان بین کے اعتبار سے دیوان حافظ کا بہترین ایڈیشن وہ ہے جو Brochnous نے مسعودی کے مرتب کردہ نسخے کی بنا پر تیار کیا۔ حافظ کے دیوان کی بہترین شرح مسعودی نے ترکی زبان میں لکھی جو کئی بار طبع ہو چکی ہے۔ دیوان حافظ میں پانچ قصیدے، غزلیات، چند مختصر مثنویاں، قطعات اور رباعیات شامل ہیں لیکن دیوان کا غالب حصہ غزلیات پر مشتمل ہے اور حافظ کے فن کی معراج ہے۔ اردو میں ولی اللہ کی مفصل شرح لسان الغیب بڑی مقبول ہوئی۔ مولانا سجاد حسین صدر مدرسہ فتحپوری دہلی نے عوام کے ذوق کی بلندی کا احترام کرتے ہوئے دیوان حافظ مترجم کا اردو میں ایک معیاری نسخہ بازار میں پیش کیا۔ خدا بخش اورینٹیل لائبریری نے دیوان حافظ نسخہ شاہان مغلیہ 1992 میں شائع کیا۔ یہ نسخہ خدا بخش خاں کو گورکھپور کے رئیس سبحان اللہ خاں نے تحفے میں دیا تھا۔ داراشکوہ نے سب سے پہلے اس نسخے کا ذکر اپنی کتاب ''سفینۃ الاولیاء'' میں کیا ہے۔

اقبالؔ اور حافظ

(اقبال کی فارسی شعری تصنیف ''اسرار خودی'' کے حوالے سے)

اقبالؔ کی فارسی شعری تصنیف ''اسرار خودی'' جو مثنوی کی ہیئت میں ہے ـ1915ء میں شائع ہوئی۔ اس مثنوی میں خودی کی حقیقت اور اس کے استحکام کو موضوع بنایا گیا ہے۔ پہلے ایڈیشن میں مصنف کا ایک مختصر دیباچہ بھی شامل تھا۔ اشاعت اول میں حکیم افلاطون اور خواجہ حافظؔ شیرازی اور بعض دیگر مواقع پر نظریۂ وحدت الوجود کی بھی مخالفت کی تھی۔ اقبال نے افلاطون کے عینی فلسفہ کی اس لیے مخالفت کی کہ یہ وحدت الوجودی فلسفے کی اساس اول ہے جس نے نوافلاطونیت کا روپ دھارن کر اس فلسفے کو عام کیا اور اسلام کے تصوفی نظام میں ایرانی اور کہیں کہیں ویدانتی تصورات کو بھی داخل کر دیا۔ اقبال وحدت الوجود اور افلاطون کے عینی فلسفہ کو اس لیے ہدف تنقید بناتے ہیں کہ ان کی رو سے یہ دھوکا اور مایا ہے لہٰذا اس نظریے سے بےعملی کی تلقین ملتی ہے۔ گوشہ گیری زندگی کے حقائق اور اس کے فرائض و واجبات سے گریز، حرکت و عمل کے بجائے سکون و جمود یہ سب اسی اثر کا نتیجہ ہے۔ یہ نظریہ خودی کو مٹانے کی تلقین کرتا ہے جو اسلام کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اقبال نے خواجہ حافظؔ شیرازی پر تنقید کرتے ہوئے تصوف کو ایک خواب آور چیز قرار دیا تھا اور اس کے

زہریلی اثرات سے خبردار کرتے ہوئے حافظ کے مسلک کو گوسفندی مسلک قرار دیا۔

خواجہ حافظ کے متعلق پینتیس اشعار کے ایک بند کے چند اشعار ملاحظہ ہوں تاکہ اندازہ ہو سکے حافظ کے عجمی تصوف کو اقبال نے کیوں تنقید کا ہدف بنایا ہے۔

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار — جامش از زہر اجل سرمایہ دار

رہنِ ساقی خرقۂ پرہیز او — مئے علاج ہول رستاخیز او

نیست غیر از بادہ در بازارِ او — از دو جام آشفتہ شد دستار او

چوں خراب از بادۂ گلگوں شود — مایہ دارِ حشمتِ قاروں شود

مفتیٔ اقلیم او مینا بدوش — محتسب ممنون پیرِ مے فروش

طوفِ ساغر کرد مثلِ رنگ مے — خواست تقویٰ از رباب و چنگ و نے

آں چناں مستِ شراب بندگی است — خواجہ و محروم ذوقِ خواجگی است

آں فقیہِ ملّتِ مے خوارگاں — آں امامِ امّتِ بے چارگاں

گوسفند است و نوا آموخت است — عشوہ و نازو ادا آموخت است

صنعت را نامِ توانائی دہد!! — ساز او اقوام را اغوا کند

حافظِ جادو بیاں شیرازی است — عرفی آتش زباں شیرازی است

ایں سوئے ملکِ خودی مرکب جہاند — آں کنار آبِ رکن آباد ماند

ایں قتیل ہمّت مردانۂ — آں زرزمِ زندگی بے گانۂ

دست ایں گیرد ز انجم خوشۂ — چشم آں از اشک دارد توشۂ

بادہ زن با عرفیِ ہنگامہ خیز — زندۂ از صحبتِ حافظ گریز

ایں فسوں خواں زندگی از مار بود — جامِ او شانِ جمی از مار بود

محفلِ او در خورِ ابرار نیست — ساغرِ او قابل احرار نیست

بے نیاز از محفلِ حافظ گزر   الحذر از گو سفنداں الحذر

''اسرارخودی'' کی اشاعت اور حافظ شیرازی کے متعلق اقبال کے اشعار پر ایک ہنگامہ برپا ہوگیا۔ ان کے معتقدین اس قدر برہم ہوئے کہ ان کی مخالفت کا سلسلہ شروع ہوگیا جن میں خواجہ حسن نظامی اور پیرزادہ مظفر احمد پیش پیش تھے۔ حد تو یہ ہے کہ اکبرالہ آبادی نے بھی ان دونوں حضرات کی تحریر کے زیر اثر اقبال کے خیالات پر شدید الفاظ میں نکتہ چینی کی۔ اس سلسلے میں انہوں نے 16 اگست 1917ء کو مولانا عبدالماجد دریابادی کو خط لکھا۔

''حضرت اقبال معلوم نہیں کیوں تصوف کے پیچھے پڑے ہیں۔'' ۴

پھر یکم ستمبر 1917ء کو دوسرے خط میں اکبرالہ آبادی رقم طراز ہیں۔

''اقبال کو آج کل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے، لکھتے ہیں''
عجمی فلاسفی نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے اور یہ بات غلط ہے خلاف اسلام ہے۔'' ۵

اکبرالہ آبادی کا ایک اور خط 11 جون 1918ء جس میں وہ لکھتے ہیں:۔

''اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیرازی کو علانیہ بُرا کہا میری نظر میں کھٹک رہے ہیں۔ ان کی مثنوی ''اسرار خودی'' آپ نے دیکھی ہوگی۔ اب ''رموز بیخودی'' شائع ہوئی ہے میں نے نہیں دیکھی دل نہیں چاہا۔'' ۶

خواجہ حسن نظامی نے حافظؔ پر اقبال کے انکار کا سب سے پہلے نوٹس لیا اور اپنے مرید ذوقی شاہ سے ایک مضمون لکھوایا جو 30 نومبر 1915ء کے رسالہ ''

خطیب'' میں شائع ہوا۔ اس مضمون میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ تصوف عین اسلام ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی باور کرایا گیا کہ علامہ کی مثنوی کا مقصد نظام عالم کی تسخیر ہے جب کہ اسلام کا اصل نصب العین صرف اللہ کی رضا کا حصول ہے۔ اب معرکہ آرائی شروع ہوگئی۔ اس مضمون کے جواب میں اقبال کے ایک معتقد کشاف کا مضمون 22 دسمبر 1915ء کو اخبار وکیل میں چھپا جس میں پس پردہ خواجہ حسن نظامی کو نشانہ بنایا گیا۔ خواجہ صاحب نے بھی ''اکشاف خودی'' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جو دسمبر 1915ء کے ''وکیل'' میں شائع ہوا۔ خواجہ صاحب نے خواجہ حافظ شیرازی کے سلسلے میں اقبال کے اشعار کو توہین آمیز رویہ گردانتے ہوئے یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ حافظ کی شاعری میں کہیں بھی کم ہمتی کا پیغام نہیں ہے۔ بعد میں اس عہد کے مشائخین کو چند سوالات مرتب کر کے بھیجے اور جو جوابات اقبال کے خلاف آئے اس کا خوب خوب استعمال کیا۔ اس طرح جواب در جواب کی معرکہ آرائی چلتی رہی۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال نے اکبر الہ آبادی اور خواجہ حسن نظامی دونوں کو خطوط لکھے۔ 11 جون 1918ء کو اکبر الہ آبادی کو لکھے گئے خط میں اپنے خیالات کی وضاحت کی:۔

> ''میں نے خواجہ حافظؒ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظؒ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا، وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی۔ جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظؒ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا

نہ ان کی شخصیت سے۔ نہ ان اشعار میں 'مے' سے مراد وہ 'مے' ہے
جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں۔ بلکہ اس سے وہ حالتِ سکر)
(NARCOTIC مراد ہے جو حافظؒ کے کلام سے بحیثیت مجموعی
پیدا ہوتی ہے۔

چونکہ حافظؒ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں اس واسطے ان کی
شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے
ریمارک تصوف اور ولایت پر حملہ کرنے کے مترادف سمجھے گئے۔

خواجہ حسن نظامی نے ایسا سمجھ کر اخباروں میں لکھا۔ اس واسطے مجھے مجبوراً
تصوف پر اپنے خیالات کا اظہار کرنا پڑا۔

پہلے عرض کر چکا ہوں کہ کون تصوف میرے نزدیک قابل
اعتراض ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے ۔ وہ کوئی نئی بات نہیں۔
حضرت علاؤالدولہ سمنائیؒ لکھ چکے ہیں، حضرت جنید بغدادیؒ لکھ
چکے ہیں۔ میں نے تو محی الدین اور منصور حلاّج کے متعلق وہ الفاظ
نہیں لکھے جو حضرت سمنانی اور جنید نے ان دونوں بزرگوں کے متعلق
فرمائے ہیں۔ ہاں ان کے عقائد اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر
کی ہے۔ اگر اسی کا نام مادیت ہے تو قسم بخدائے لایزال، مجھ سے
بڑھ کر مادہ پرست دنیا میں کوئی نہ ہوگا۔ معاف کیجئے گا، مجھے آپ کے
خطوط سے یہ معلوم ہوا ہے (ممکن ہے غلطی پر ہوں) کہ آپ نے
مثنوی اسرارِ خودی کے صرف وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظؒ کے متعلق
لکھے گئے تھے۔ باقی اشعار پر نظر شاید نہیں فرمائی۔ کاش آپ کو ان

کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی تا کہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محفوظ رہتے۔

عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہےاوراس قوت کااثرلٹریچر پرہوتا ہے۔

میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالکِ اسلامیہ میں قابل اصلاح ہے (PESSIMISTIC LITERATURE) کبھی زندہ نہیں رہ سکا قوم کی زندگی کے لئے اس کا اوراس کےلٹریچرکا(OPTIMISTIC) ہونا ضروری ہے۔اسرارخودی میں حافظؒ پرجو کچھ لکھا گیا ہےاس کوخارج کر کے اوراشعار لکھے ہیں۔جن کاعنوان یہ ہے۔

''درحقیقتِ شعرواصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ''

ان اشعارکو پڑھ کر مجھے یقین ہے کہ بہت سی غلط فہمیاں دور ہوجائیں گی اورمیرااصل مطلب واضح ہوجائے گا۔''   ؎

اسی طرح خواجہ حسن نظامی کےاعتراضات کاجواب دیتے ہوئےان کوایک خط میں لکھتے ہیں:۔

''حضرت امام ربانی نےمکتوبات میں ایک جگہ بحث کی ہے کہ 'گستن اچھاہے یاپیوستن'' میرےنزدیک 'گستن 'عین اسلام ہے اور' پیوستن' رہبایت یا ایرانی تصوف ہے اور اسی کے خلاف میں صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔گذشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی

کیا ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے۔آپ کو یاد ہوگا
جب آپ نے مجھے سرالوصال کا خطاب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا
تھا کہ مجھے سرالفراق کہا جائے اس وقت میرے ذہن میں یہی امتیاز
تھا جو مجدد الف ثانی نے کیا ہے۔آپ کے تصوف کی اصطلاح میں
اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شان عبدیت انتہائی
کمالِ روح انسانی کا ہے اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں یا محی
الدین ابن عربی کے الفاظ میں علم محض ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ ''
حالت سکر'' منشائے اسلام اور قوانین حیات کے خلاف ہے اور
حالت صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے قوانین احیات کے عین مطابق
ہے اور رسول اکرم ﷺ کا منشاء یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا ہوں جن کی
مستقل کیفیت ''صحو'' ہو یہی وجہ ہے کہ رسول کریم وصحابہ میں صدیق و
عمرؓ بکثرت ملے مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا۔''[۸]

علامہ اقبال نے اپنے مضامین اور مکاتیب کے حوالے سے اپنے مخالفین و معترضین کا ترکی بہ ترکی جواب دیا اور اپنے موقف کی وضاحت دلائل کے ساتھ کی۔ اس سلسلے میں ان کا ایک مضمون ''وکیل'' کے 5 جنوری 1916ء کے شمارے میں شائع ہوا۔انہوں نے لکھا کہ وہ تصوف کے خلاف نہیں ہیں۔وہ اس تصوف کے خلاف ہیں جو بے حسی اور ذہنی جمود کی کیفیت میں مبتلا کرتی ہے۔یہی کیفیت اور بے خودی حافظ کے کلام سے لطف اندوز ہو کر پیدا ہوتی ہے۔تصوف کی بے عمل تعلیم اور حافظ پر اعتراض کا سبب بتائے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:۔

''میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ خواجہ شیراز محض ایک شاعر ہیں

اوران کے کلام سے جو صوفیانہ حقائق اخذ کیے گئے ہیں وہ بعد کے لوگوں کا کام ہے۔ مگر چونکہ عام طور پر ان کو صوفی اور مجذوب کامل سمجھا گیا ہے اس واسطے میں نے ان کی تنقید ہر دو اعتبار سے کی ہے۔ یعنی بحیثیت شاعر۔ بحیثیت صوفی ہونے کے ان کا نصب العین یہ ہے کہ وہ اپنے آپ میں اور دوسروں میں (بذریعہ اپنے اشعار کے) وہ حالت یا کیف پیدا کریں جس کو تصوف کی اصطلاح میں حالت سکر کہتے ہیں۔ ان کے صوفی شارحین نے صہبا و شراب وغیرہ سے بھی مراد لی ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ کیا سکر کی حالت اسلامی تعلیم کا منشاء ہے۔ رسول ﷺ اور صحابہ کی زندگی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ ایک مسلمان قلب کی مستقل کیفیت بیداری ہے نہ خواب و سکر۔ قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا بلکہ ابتدائی اسلامی لٹریچر میں مجذوب کی اصطلاح بھی مثل بعض دیگر اصطلاحات صوفیہ نہیں ملتی۔'' 9

بات صاف ہوتی چلی جارہی ہے کہ اقبال کا اعتراض تصوف محض پر نہیں بلکہ تصوف کے اس پہلو پر ہے جو'' حالت سکر'' سے وابستہ ہے۔ جو نتیجہ ہے عقیدہ وحدت الوجود کا۔ اپنے ایک مضمون ''سرّ اسرار خودی'' میں خواجہ حسن نظامی کو مخاطب کر کے تحریر کرتے ہیں:۔

'' خواجہ صاحب کو معلوم نہیں کہ یورپ کا علمی مذہب تو وحدت الوجود ہے جس کے وہ حامی ہیں۔ میں تو اس مذہب سے جو میرے نزدیک ایک قسم کی زندیقیت ہے تائب ہو کر خدا کے فضل و

کرم سے مسلمان ہو چکا ہوں۔" ۱۰؎

اقبال کا اعتراض تصوف پر نہیں بلکہ ان مہلک نتائج پر تھا جو صوفیانہ خیالات سے پیدا ہوا ہے۔ وہ ان صوفیاء کے خلاف تھے جنہوں نے آنحضرت ﷺ کے نام پر بیعت کر کے دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی جو دین اسلام سے متصادم تھے۔ وہ صوفی جو عمل سے محروم بیٹھے بیٹھے صرف خدا کا جلوہ کرتے رہتے ہیں۔ انہیں ہر چیز میں خدا نظر آتا ہے جبکہ اقبال نے اپنی تصنیف "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں واضح طور پر کیا ہے کہ

"خدا احد ہے باقی مخلوق۔ خدا کو بقا ہے باقی کو فنا۔"

جب یہ کائنات فنا ہونے والی ہے تو اس کا مطلب باقی نہیں ہے گویا وہ خدا کا وجود نہیں اس کی وضاحت کرتے ہوئے خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"اصل بات یہ کہ صوفیا کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہو گئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلہ میں اس کی ضد 'کثرت' نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد 'شرک' ہے۔ وحدت الوجود یا زمانۂ حال کا فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلہ کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے۔ باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے۔ گو

علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے ان کی کہنہ اور حقیقت ایک ہی ہے چونکہ
صوفیاء نے فلسفہ اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور
وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا۔ اس واسطے ان کو یہ فکر ہوئی کہ
توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے جو عقل وادراک کے
قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون
ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی۔ مجھے حالت سکر کی
واقعیت سے انکار نہیں صرف اس بات سے انکار ہے جس غرض کے
لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں
ہوتی.....'' [11]

اقبال نے یہ نہیں کہ صرف حافظ کے وحدت الوجود نظریے سے اختلاف کیا
بلکہ فارسی کے تمام وحدت الوجود شعراء کے بارے میں اسی قسم کے خیالات پیش
کیے۔ 10 جولائی 1916ء کو سراج الدین پال کے نام لکھے گئے خط میں کہتے ہیں۔

''حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل و شعار
میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور
العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت SUBTLE طریق تنسیخ کا
ہے۔ اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت
گوسفندی ہو۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری
میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے
بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا اور اگر چہ اسلام نے
کچھ عرصہ تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا۔ تاہم وقت پا کر ایران کا

آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا، یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی۔ ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے، تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجہ کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور کرتا ہے۔ تو شعرائے عجم اس شعار اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ مثلاً

غازی زپئے شہادت اندر تگ و پوست
غافل کہ شہیدِ عشق فاضل تر ازوست
در روز قیامت ایں باؤ کے مانَد
این کشتۂ دشمن است وآں کشتۂ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے اور قابل تعریف، مگر انصاف سے دیکھیے تو جہادِ اسلام کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو اس نے زہر دیا ہے، اس کو احساس بھی اس امر کا نہیں ہوسکتا کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے، بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آب حیات پلایا گیا ہے۔ آہ! مسلمان کئی صدیوں سے یہی سمجھ رہے ہیں۔

اس نکتۂ خیال سے نہ صرف حافظ بلکہ تمام شعرائے ایران پر

نگاہ ڈالنی چاہیئے۔ اگر آپ حافظ پر لکھیں تو اس نکتۂ خیال کو ملحوظ رکھیں
۔ جب آپ اس نگاہ سے شعرائے معروف پر غور کریں گے تو آپ کو
عجیب وغریب باتیں معلوم ہوں گی۔" ۱۲

خواجہ حسن نظامی اور اقبال کی قلمی جنگ کا سلسلہ نہ جانے کب تک چلتا لیکن اکبرالہ آبادی کی مصالحتی کوششوں سے ختم ہوا۔ ان تمام مضامین اور بحث کی تلخی کے پیش نظر علامہ اقبال نے اکبرالہآبادی اور اپنے والد کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے قابل اعتراض اشعار نکال کر بعض نئے اشعار کا اضافہ کردیا ساتھ ہی "اسرار خودی" کا دیباچہ جو مختصر ہونے کی وجہ سے لوگوں میں بدگمانی اور مغالطے کا سبب بن رہا تھا اسے بھی نکال دیا گیا۔ گرچہ پروفیسر نکلسن نے دیباچہ نکالنے کی مخالفت بھی کی۔ علامہ اقبال نے اشعار اور دیباچہ نکالنے کا جواز بھی پیش کیا ہے جس کا اظہار انہوں نے مولانا اسلم جیراجپوری کو لکھے گئے ایک خط بابت 17 مئی 1919ء میں کیا ہے۔

"خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے ان کا مقصد محض
ایک لٹریری اصول کی تشریح وتوضیح تھا۔ خواجہ کی پرائیویٹ شخصیت یا
ان کے معتقدات سے سروکار نہ تھا مگر عوام اس باریک امتیاز کو سمجھ نہ
سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دے ہوئی۔ اگر لٹریری اصول یہ
ہو کہ حسن حسن ہے خواہ اس کے نتائج مفید ہوں خواہ مضر تو خواجہ دنیا
کے بہترین شعرا میں سے ہیں۔ بہرحال میں نے وہ اشعار حذف کر
دیئے ہیں اور ان کی جگہ اسی لٹریری اصول کی تشریح کرنے کی کوشش
کی ہے جس کو میں صحیح سمجھتا ہوں عرفی کے اشارے محض اس کی بعض
اشعار کی طرف تلمیح مقصود تھی لیکن اس مقابلے سے میں خود مطمئن نہ تھا

اور یہ ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کر دینے کی تھی۔'' ۱۳؎

علامہ اقبال کی مذکورہ وضاحتی تحریر سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ اقبال نے ''اسرار خودی'' میں جو اشعار خواجہ حافظ کے سلسلے میں قلم بند کیے تھے ان کا مقصد محض لٹریری اصول کی تشریح و توضیح تھا خواجہ کی نجی زندگی یا ان کی شخصیت کو مجروح کرنا اقبال کا مقصد نہیں تھا۔ اقبال نے 1907ء میں عطیہ بیگم فیضی سے پہلی ملاقات میں خواجہ حافظ شیرازی کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس سے خواجہ حافظ کے تئیں اقبال کی عقیدت جھلکتی ہے۔ عطیہ بیگم فیضی نے اسے اپنی کتاب ''اقبال'' میں شامل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو یہ تحریر:۔

" WHEN I AM IN THE MOOD FOR HAFIZ. HIS SPRIT ENTERS INTO MY SOUL, AND MY PERSONALITY MERGES INTO THE POET AND I MY-SELF BECOME HAFIZ"

(جب حافظ کی کیفیت مجھ پر طاری ہوتی ہے، اس کی روح میری روح میں حلول کر جاتی ہے، میری شخصیت شاعر میں مدغم ہو جاتی ہے اور میں خود حافظ بن جاتا ہوں)

دوسری جگہ علامہ اقبال نے خواجہ حافظ کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف کھلے دل سے کرتے ہوئے ان کے کلام کی سحر انگیزی، آہنگ اور اثر کی خوب تعریف کی ہے۔

''شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں۔ جہاں تک فن کا تعلق ہے یعنی جو مقصد اور شعراء پوری غزل میں بھی

حاصل نہیں کر سکتے خواجہ حافظ اسے ایک لفظ میں حاصل کر لیتے ہیں۔
اس واسطے کہ وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں لیکن
فردی اور ملی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے
لیے کوئی معیار ہونا چاہیے۔میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی
شاعر کے اشعار اغراضِ زندگی میں ممد ہیں تو وہ شاعر اچھا ہے اور اگر
اس کے اشعار اغراض زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور
اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار
سے مضرت رساں ہے۔ ہر شاعر کم و بیش گرد و پیش کے اشیاء،
عقائد، خیالات و مقاصد کو حسین و جمیل بنا کر دکھانے کی قابلیت رکھتا
ہے اور شاعری نام ہی اس کا ہے کہ اشیاء و عقائد کی طرف توجہ ہو اور
قلوب ان کی طرف کھینچ آئیں۔ان معنوں میں ہر شاعر جادوگر
ہے۔فرق صرف اس قدر ہے کہ کسی کا جادو کم چلتا ہے کسی کا
زیادہ۔خواجہ حافظ اس اعتبار سے سب سے بڑے شاعر ہیں مگر
دیکھنے کی بات یہ ہے کہ وہ کون سے مقصد یا حالت یا خیال کو محبوب
بناتے ہیں......۔مختصر یہ کہ وہ ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو
اغراض زندگی کے منافی ہے۔'' [۱۴]

جہاں تک اقبال کے نظریۂ تصوف کا معاملہ ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا
رجحان، مائل بہ تصوف تھا لیکن وہ اسلامی تصوف اور غیر اسلامی تصوف کے درمیان
ایک خط فاصل کھینچنا چاہتے تھے۔اس سلسلے میں ان کے مکاتیب اور دیگر تحریروں کے
حوالے سے گفتگو ہوگئی ہے۔اپنے ایک مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' میں ایک

کتاب تصوف کے موضوع پر لکھنے کا خیال ظاہر کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں۔

''اگر وقت نے مساعدت کی تو میں تحریک تصوف کی ایک مفصل تاریخ لکھوں گا۔ انشاء اللہ ایسا کرنا تصوف پر حملہ نہیں بلکہ تصوف کی خیر خواہی ہے کیوں کہ میرا مقصد یہ دکھانا ہوگا کہ اس تحریک میں غیر اسلامی عناصر کون کون سے ہیں اور اسلامی عناصر کون کون سے۔۔۔اس وقت صرف اس قدر عرض کر دینا کافی ہوگا کہ یہ تحریک غیر اسلامی عناصر سے خالی نہیں اور اگر میں مخالف ہوں تو صرف اس گروہ کا جس نے محمد ﷺ کے نام پر بیعت لے کر دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی ہے جو مذہب اسلام سے تعلق نہیں رکھتے۔ حضرت صوفیا میں جو گروہ رسول اللہ ﷺ کی راہ پر قائم ہے اور سیرت صدیقی کو اپنے سامنے رکھتا ہے میں اس گروہ کا خاکِ پا ہوں اوران کی محبت کو سعادت دارین کا باعث تصور کرتا ہوں۔'' [15]

13 فروری 1916ء کو خان محمد نیاز الدین کے نام ایک خط میں بھی اس کا اظہار کیا ہے۔

''تصوف کی تاریخ لکھ رہا ہوں ۔ دو باب لکھ چکا ہوں یعنی منصور حلاّج تک پانچ چار باب اور ہوں گے۔ اس کے ساتھ ہی علامہ ابن جوزی کی کتاب کا وہ حصہ بھی شائع کردوں گا جوانہوں نے تصوف پر لکھا ہے۔ گو ان کی ہر بات میرے نزدیک قابل تسلیم نہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور معلوم ہوگا کہ علمائے محدثین اس کی نسبت کیا خیال رکھتے ہیں۔ ابن جوزی کی کتاب مطبع مجتبائی دہلی سے ملتی ہے

مگر آپ اس پر روپیہ نہ خرچ کریں، کیونکہ اس کا ضروری حصہ میری
تاریخ تصوف کے ساتھ شائع ہو جائے گا۔ میں نے مترجم سے
چھاپنے کی اجازت لے لی ہے۔" ۱۶

دوسری جگہ سید فصیح اللہ کاظمی (الہ آباد) کے نام اپنے ایک خط بابت
14 جولائی 1916ء میں لکھتے ہیں:۔

" تصوف کے متعلق میں خود لکھ رہا ہوں۔ میرے نزدیک
حافظؔ کی شاعری نے بالخصوص اور عجمی شاعری نے بالعموم مسلمانوں کی
سیرت اور عام زندگی پر نہایت مذموم اثر کیا ہے۔ اسی واسطے میں نے
ان کے خلاف لکھا ہے۔ مجھے امید تھی کہ لوگ مخالفت کریں گے اور
گالیاں دیں گے۔ لیکن میرا ایمان گوارا نہیں کرتا کہ حق بات نہ
کہوں۔ شاعری میرے لیے ذریعۂ معاش نہیں کہ میں لوگوں کے
اعتراضات سے ڈروں۔ ۱۷

اقبالؔ اور حافظ

(تصور عشق کے حوالے سے)

اقبالؔ کے تصور عشق کے سلسلے میں تفصیلی گفتگو گذشتہ ابواب میں کی جا چکی ہے اور تصور عشق کے حوالے سے اقبال اور رومی کے مابین مشابہت وافتراق کے پہلو اجاگر کیے گئے ہیں۔ حافظ کی شاعری کا بھی محرک عشق ہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خواجہ کا مقصود ومطلوب عشق حقیقی ہے لیکن عشق مجازی کے پردے میں چھپا ہوا ہے جبکہ اقبال کے یہاں عشق مقصدیت اور حرکت وعمل کا اشاریہ ہے۔ انقلاب کا داعی ہے۔ خواجہ حافظ قرآن تھے۔ صوفی تھے۔ عالم تھے۔ فقیہ تھے۔ مفسر تھے۔ خواجہ بہاؤالدین نقشبندی کے مرید تھے۔ لہٰذا خواجہ کے عشقیہ کلام کو عشق مجازی کی نظر سے نہیں بلکہ عرفانی معنوں میں لینا چاہیے۔ حافظ کا عشق نشاط وسرمستی کی تخلیق کرتا ہے۔ ان کا کلام بادہ ومیکدہ، حسن رخسار ولب شیریں، رندی وعشرت گاہ سے بھرا پڑا ہے۔ انہوں نے مے، میخانہ، ساقی و پیمانہ، پیر مغاں، جام ومینا اس خوبصورتی سے استعمال کیا ہے کہ اس کے توسط سے عارفانہ نکات واسرار وغوامض عشق کی موشگافی احسن طریقے سے ادا ہو گئے ہیں۔ بلکہ یوں کہا جائے کہ حافظ نے عاشقانہ شاعری کو متصوفانہ شاعری سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ بقول غالب ؎

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو   بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

خواجہ حافظ کے دیوان کی پہلی غزل کا آغاز ہی عشق کے شراب سے شروع ہوتا ہے۔فرماتے ہیں۔

الا یا ایھا الساقی ادر کا سًا وناولھا   کہ عشق آساں نمود اول ولے افتاد مشکلہا

(یعنی اے! ساقی دور ساغر جاری کر اور شراب پلا، کیونکہ عشق پہلے آسان نظر آیا مگر بعد میں بہت مشکلیں جھیلنی پڑیں۔

خواجہ حافظ کی معجز بیانی ہی کہیے کہ انہوں نے تغزل و رندانہ طرز بیان میں عرفان وسکون اور تصوف کی پیچیدہ اسرار و رموز کو جس کمالِ ہنرمندی سے اپنے اشعار میں پیش کیا ہے، اپنی مثال آپ ہے۔انہوں نے متصوفانہ شاعری اور عاشقانہ شاعری کو ایک دوسرے میں ضم کرتے ہوئے اس سے جذباتی سکون حاصل کرنے کی کوشش کی ہے۔خواجہ کا مقصد عشق کے ذریعہ حقیقت کے پردے فاش کرنا ہے۔وہ عشق کو قرب الٰہی کا ذریعہ گردانتے ہیں۔خود کہتے ہیں۔

عشق می درزم و امید کہ ایں فن شریف   چوں ہنر ہائے دگر موجب حرماں نشود

ترجمہ: میں عشق اختیار کرتا ہوں اور یہ امید ہے کہ یہ شریف فن دوسرے ہنروں کی طرح محرومی کا سبب نہ ہوگا۔

بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں:

”میرے خیال میں حافظ کے یہاں حقیقت اور مجاز ایسے گھلے ملے ہیں کہ انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔حافظ کا اصل رنگ مجاز انسانی ہے۔وہ جو کچھ کہتا ہے اس کے انسانی اور تجربوں کی ترجمانی ہے۔اس کے رموز و علائم انسانی حسن

وجمال کی کیفیات سے لبریز ہیں جو ہمیشہ سے فنی تخلیق اور نشاط و
سرمستی کا سامان مہیا کرتے ہیں انہیں سے حافظ کی شاعرانہ شخصیت
ابھرتی ہے۔ ۱۸

خواجہ حافظ نے ''رند'' کی اصطلاح عاشق صادق کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ننگ و ناموس وجھوٹی غیرت مندی کا اس عشق سے کوئی رشتہ نہیں۔ایسے عشق میں خانقاہ وخرابات کی شرط نہیں۔اگر عبادت میں اخلاص ہو اور معبود حقیقی مقصود ہو تو جلوہ ہر جگہ موجود ہے۔کہتے ہیں۔

در عشق خانقاہ و خرابات شرط نیست ہر جا کہ ہست پرتو روئے حبیب ہست

ترجمہ: عشق کے بارے میں خانقاہ اور شراب خانے کی شرط نہیں ہے جو بھی جگہ ہے وہاں معشوق کے چہرے کا پرتو ہے۔

دوسری جگہ مذہبِ معرفتِ عشق کے لیے ننگ و ناموس وجھوٹی غیرت مندی کو بالکل ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اسے حرام وکفر گردانتے ہیں۔کہتے ہیں۔

فرصت شمر طریقہ رندی کہ ایں نشاط چوں راہ گنج بر ہمہ کس آشکارہ نیست

ترجمہ: رندی کے راستے کو غنیمت سمجھ اس لیے کہ یہ نشان خزانے کے رستے کی طرح ہر شخص پر آشکارہ نہیں

ایک جگہ ان زاہدوں پر طنز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تو حور وقصور وغلمانِ جنت کے مزے لوٹنے اور نعمتوں کے لالچ میں شب وروز عبادت میں لگا ہے۔گویا اپنے نفس کی عاقبت کے لیے ایک غیر شخصی خدا کی چاہ میں مبتلا ہے۔اس لیے کہ تجھے حقیقت کا پتہ نہیں۔ہر وقت بحث ومباحثہ میں الجھ کر کسی کو تکفیر سے نوازتا ہے تو کسی کو ملحد قرار دیتا ہے اور کسی کو لامذہبیت کا لقب عطا کرتا ہے۔دیکھیے یہ شعر۔

عیب رنداں مکن اے زاہد پاکیزہ سرشت   کہ گناہ دگرے بر تو نخواہند نوشت

ترجمہ: اے پاکیزہ فطرت زاہد رندوں پر عیب نہ لگا۔اس لیے کہ دوسروں کا گناہ تیرے نام پر نہ رکھیں گے۔یعنی رندوں کا گناہ زاہد کے نام پر نہ لکھا جائیگا۔

خواجہ حافظ میخانہ کی شبیہ شدتِ جذبات اور لذت نشاط کے طور پر کرتے ہیں۔اگر وہ میخانہ عشق حقیقی کا میخانہ ہوتو وہ صرف انسان ہی نہیں بلکہ عبادت گزار بھی وہاں پہنچ جاتے ہیں۔

بر درِ میخانۂ عشق اے ملک تسبیح گوی

کاندر آنجا طینت آدم مخمر میکنند

ترجمہ: اے فرشتے!عشق کے شراب خانے کے دروازے پر تسبیح پڑھ۔یہ وہی جگہ ہے جہاں آدم کا خمیر تیار کیا گیا تھا۔

مذکورہ اشعار مشت نمونہ از خروارے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں تا کہ اس نکتے کا انکشاف ہو سکے کہ حافظ کی شاعری میں وجد و رند کی بڑی اہمیت ہے اور اس میں جہانِ معنیٰ بھرا ہوا ہے۔اور یہ رندی عشق و عرفاں سے عبارت ہے، ان کی نظر میں زاہد،محتسب و واعظ سبھی شعبدہ باز ہیں۔ان کا مکر وفریب آسمان تک پہنچتا ہے بلکہ اس سے آگے بھی جاتا ہے۔اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ جو درد عاشق کے دل میں ہے اور اس کی بات میں جو اثر ہے وہ واعظ کے یہاں نہیں۔دیکھیے یہ اشعار

حدیث عشق زحافظ مشنو نہ از واعظ

اگر چہ صنعت بسیار در عبارت کرد

ترجمہ:عشق کی باتیں حافظ سے سن واعظ سے نہیں۔اگر چہ اس نے اپنی عبارت میں بہت کاریگری کی ہے۔

یعنی واعظ نے اپنی عبارت میں، تقریر میں بہت رنگین بیانی تو دکھائی ہے لیکن اس کے کلام میں اثر اس لیے نہیں ہے کہ اس میں سوز و گداز اور درد نہیں۔

ایک جگہ کہتے ہیں کہ واعظ ہمیں ہمیشہ نشۂ توحید میں سرشار دیکھ کر یہ سمجھتا ہے کہ ہم نے شراب انگور پی ہے جو اس کی شریعت میں حرام ہے لیکن۔

ترسم کہ صرفۂ نبرد روز باز خواست
نانِ ہلال شیخ زآبِ حرام ما

ترجمہ: مجھے اندیشہ ہے کہ قیامت کے دن غلبہ نہ پاسکے گی شیخ کی حلال روٹی ہمارے حرام پانی سے۔

یعنی ایسا نہ ہو کہ قیامت کے دن ہمارا حرام پانی ''اس کے'' نان حلال سے بازی نہ لے جائے۔

مذکورہ بالا تمام اشعار ہمارے اس خیال کو تقویت بخشتے ہیں کہ خواجہ کے کلام کو عشق مجازی کی نظر سے نہیں بلکہ عشق حقیقی کی نظر سے دیکھنا چاہیے۔ ان کے کلام میں شراب، جام، ساقی، میخانہ وغیرہ کے لفظیات معرفت میں ڈوبا ہوا ہے جن سے عارفانہ نکات و اسرار کے دریچے وا ہوتے ہیں۔

انہوں نے اپنی شاعری میں اسرار کائنات کی پردہ دری کی کوشش سرمستی و بے خودی کے عاشقانہ جذبے کی شدت کے ساتھ اس طرح پیش کیا کہ ان کی شاعری تغزل کے پیکر میں ڈھلتی چلی گئی۔ یہی وہ اختصاص ہے جس نے حافظ کے اسلوبِ سخن کو ساحرانہ دلبری عطا کیا ہے۔

بقول مولانا اسلم جے راجپوری:

''خواہ رند ہو خواہ پارسا دونوں شاعری کے کوچہ میں یکساں ہیں۔ بڑے بڑے مقدس لوگ جن کے لبوں کو شراب کبھی چھو کر بھی

نہیں گئی وہ بھی شاعری کی شاہراہ میں بغل میں صراحی اور ہاتھ میں
ساغر لیے ہوئے نظر آئیں گے اور جام پر جام اڑائیں گے۔اس لیے
کہ مشکل یہ ہے کہ صوفیانہ کلام میں وہ کیفیات بیان کی جاتی ہیں جو
انسان کے دل پر ریاضت اور مجاہدے سے طاری ہوتی ہیں۔ان کے
بیان کرنے کے لیے دنیا کی کسی زبان میں الفاظ موجود نہیں ہیں''

(بحوالہ: حیات حافظ) [19]

غرض ہم کہہ سکتے ہیں کہ خواجہ حافظ کی شاعری عشق حقیقی کا ایک ایسا سمندر ہے جس میں عارفانہ نکات واسرار کی موجیں ٹھاٹھیں مار رہی ہیں۔اور اس کے تہہ میں عشق حقیقی کے آبدار موتی چھپے ہوئے ہیں۔خود کہتے ہیں۔

بحریست بحر عشق کہ ہیچش کنارہ نیست
آنجا جز ایں کہ جاں بسپارند چارہ نیست

ترجمہ: عشق کا سمندر ایسا سمندر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں ہے۔بجز اس کے کہ جان دے دیں، وہاں کوئی چارہ نہیں ہے۔

غرض یہ کہا جا سکتا ہے کہ خواجہ حافظ نے عشق حقیقی کے واردات ومعاملات کو اپنی غزلوں میں باضابطہ طور پر پیش کیا ہے۔وہ اس نظریے کے حامی ہیں کہ عشق ومحبت کی شراب طہور وہی پیتا ہے جو اپنا سر ہتھیلی پر رکھ لے۔انہوں نے اپنی غزلوں میں مے، میخانہ اور اس کے تلازمات کا جو استعمال کیا ہے،ان کے تصور عشق میں اکسیر کا ضامن ہے اور یہ لفظیات خواجہ کی روحانی کیفیات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ساتھ ہی حقائق زندگی کے اظہار اور مقاصد حیات کے آئینہ دار بھی ہیں اور قرب الٰہیہ کا وسیلہ بھی۔

آیئے !اب اقبال کے تصور عشق پر اجمالی نظر ڈالی جائے اور دونوں کے مابین مشابہت ومغائرت کے نکات تلاش کیے جائیں۔حافظ اور اقبال دونوں کی

شاعری میں عشق کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ بانگ درا کی چند غزلوں کو چھوڑ دیا جائے اور اس کے بعد اقبال کے تصور عشق کا تجزیہ کیا جائے تو ہمیں اعتراف کرنا ہوگا کہ اقبال کی شاعری میں جو ہم یقین کا نور اور عشق کا سرور پاتے ہیں اس میں ان کے سرشت عاشقانہ کو بھی بڑا دخل ہے۔

مجو از من کلام عارفانہ
کہ من دارم سرشتِ عاشقانہ

اور یہ بھی حقیقت پر مبنی ہے کہ عشق و محبت کی وارفتگی نے ہی اقبال کو ''یقین'' کی لذت سے آشنا کیا۔ اقبال کے نزدیک ''عشق'' زندگی کا سرمایہ ہے۔ یہ ایک ایسا جذبہ ہے جو انسان کو سوز و ساز، درد و داغ اور تب و تاب بخشتا ہے۔ عشق وہ قوت محرکہ ہے جو کاروانِ وجود کو ہر لحظہ نئی شان سے آگے بڑھاتی ہے۔ یوں تو عشق کے موضوع پر اقبال کے بہت سارے اشعار ہیں لیکن میں یہاں بال جبرئیل کی نظم ''مسجد قرطبہ'' کے دوسرے بند میں عشق کی تعریف میں جو اشعار کہے ہیں۔ نقل کرتا ہوں۔

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ　　عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانہ کی رو　　عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصر رواں کا سوا　　اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیل عشق دلِ مصطفیٰ　　عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک　　عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہ حرم، عشق امیر جنود　　عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات　　عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات

اب خواجہ حافظ کے چند اشعار عشق کے موضوع پر ملاحظہ فرمائیں۔ ان کے نزدیک جو دل عشق سے آشنا ہو چکا وہ کبھی نہیں مرے گا۔

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق

ثبت ست بر جریدۂ عالم دوام ما

ترجمہ: جس کا دل عشق کی وجہ سے زندہ ہوگیا، وہ کبھی نہیں مرتا، ہماری ہمیشگی دنیا کی تاریخ میں قائم ہوچکی ہے۔

دوسری جگہ کہتے ہیں ؎

ازصدائے سخن عشق ندیدم خوشتر

یادگارے کہ دریں گنبد دوّار بماند

ترجمہ: میں نے عشق کی بات کی صدا سے زیادہ بہتر نہ دیکھا، اس یادگار کو، جو اس گھومنے والے گنبد میں باقی رہی۔

خواجہ حافظ کا مقصد بھی عشق حقیقی کے ذریعہ آدم خاکی کو حسنِ عمل کی طرف کھینچ لانا ہے۔ ذہنی، جذباتی وروحانی کیفیات کی ترجمانی کرنا ہے۔ عشق ہی اس کارخانۂ ہستی کا مرکز ومحور ہے۔ یہ ایک ایسی نعمت ہے جو ہر مخلوق کے باطن میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ اس کے بغیر کائنات بے رنگ، بے نور اور بے کیف ہے۔ اپنی باتوں کی تائید میں خواجہ حافظ کی ایک غزل مع ترجمہ پیش کرتا ہوں ؎

در ازل پر تو حسنت زتجلی دم زد — عشق پیدا شد و آتش ہمہ عالم زد

جلوۂ کرد رخش دید ملک عشق نداشت — عین آتش شد ازیں غیرت و برآدم زد

مدّعی خواست کہ آید تماشا گہہ راز — دست غیب آمد و بر سینۂ نامحرم زد

عقل می خواست کزآں شعلہ چراغ افروزد — برقِ غیرت بد رخشید وجہاں برہم زد

حافظ آں روز طرب نامۂ عشق تو نوشت — کہ قلم بر سرِ اسبابِ دلِ خرّم زد

ترجمہ: ازل میں تیرے حسن کے پرتو نے ظہور کا دم بھرا۔ عشق پیدا ہوا اور اس نے سارے عالم میں آگ لگا دی۔ اس کے رخ نے ظہور کیا، دیکھا، فرشتہ کو عشق نہ

ہوا۔اس غیرت سے بالکل آگ بن گیا اور آدم میں لگا دی۔مدّعی نے چاہا کہ راز کی بات تماشا گاہ تک آ جائے۔غیبی ہاتھ آیا،اور نامحرم کے سینہ پر مارا۔عقل نے چاہا کہ اس شعلہ سے چراغ روشن کرے۔غیرت کی بجلی کوندی،اور جہاں درہم برہم کر دیا۔حافظ نے تیرے عشق کا مستی نامہ اس روز لکھا کہ خوش دل اسباب کے سر پر قلم پھیر دیا۔

حافظؔ کے نزدیک عشق ہی وہ بھٹی ہے جس میں جل کر انسان خالص کندن بن جاتا ہے۔یہی وہ خصوصیت ہے کہ فرشتوں کو بھی نصیب نہیں ہوا۔یہ سوز وساز صرف انسان کو بخشا گیا۔فرشتے میں عشق نہیں ہے۔اس غیرت سے آگ شعلہ بن کر آدم میں لگ گیا۔عشق کے اعلیٰ مقام کو دیکھ کر فرشتے ہاتھ ملتے رہ گئے اور آخر کار آگ بن کر آدم کے سینہ میں سما گئے۔ مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تأمل نہیں کہ اقبال یقیناً حافظ کی عاشقانہ سرمستی و بےخودی،نشاط وربودگی اور شدتِ افتادگی سے پوری طرح متاثر ہیں۔اور خواجہ حافظ کے خلوص عشق کے گہرے اثرات ان کی شاعری پر مرتسم ہوئے ہیں ۔ دونوں کے یہاں روح کی آزادی کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔دونوں کی شاعری میں ایمان وایقان کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔دونوں کے یہاں انسان کی سربلندی،عظمت اور وقار کا اظہار ہے۔بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان:

> ”حافظ کے عشق میں انسان کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔اس کے شارحوں میں بعض نے اس کے انسانی عشق کو معرفت کا رنگ دیا ہے اور بعض نے لذت پرستی کا۔حالانکہ ان کے بیشتر کلام میں انسانی حسن و جمال کو سراہا گیا ہے۔حافظ کی محبت جنسی جذبے سے شروع ہو کر تمام نوع انسانی کی محبت بن جاتی ہے۔تہذیب و

تمدن کے تمام ادارے اور سارے تخلیقی فن اسی جذبے کا اظہار ہیں۔مذہب میں بھی خدا عشق اور عشق خدا ہے۔'' ۲۰؎

اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ خواجہ حافظ کی شاعری اپنی عاشقانہ بے خودی و ربودگی اور سرمستی اور رعنائی کے اعتبار سے ایک طلسمی فضا رکھتی ہے۔وہ بیک وقت عشقیہ شاعری کے مروجہ اور رسمی موضوعات پر جدّت پسندی کے ساتھ طبع آزمائی کرنے کا ہنر جانتے تھے۔ساتھ ہی حسّی تجربے سے ماوراء حقائق سے آنکھیں چار کرنے میں بھی کمال حاصل تھا جس کے نتیجے میں ان کے لہجے میں اپنائیت بھی ہے، جھنکار اور الوہیت بھی۔آیئے چند ایسے اشعار کی مثال پیش کریں جن میں محبت کے جذبے کی پیشکش نمایاں ہیں اور ان میں حسن کاری بھی ہے، نرمی اور لطافت بھی۔ساتھ ہی ترسیل اور ابلاغ کو بھی مؤثر بناتے ہیں۔دیکھیے یہ اشعار ؎

نشانِ مردِ خدا عاشقی ست باخود آئی کہ در مشائخ شہر ایں نشاں نمی بینم

ترجمہ: مردِ خدا کی پہچان عاشقی ہے، ہوش میں آ۔اس لیے کہ شہر کے بزرگوں میں یہ علامت نہیں دیکھتا ہوں۔

بیادِ چشم تو خود را خراب خواہم ساخت بنائے عہد قدیم استوار خواہم کرد

ترجمہ: تیری آنکھ کی یاد میں اپنے آپ کو تباہ کر لوں گا۔قدیم عہد کی بنیاد کو مضبوط بناؤں گا۔

مژدہ اے دل کہ مسیحا نفسی می آید کہ از انفاس خوشش بوئے کسے می آید

ترجمہ: اے دل خوشخبری ایک مسیحا جیسے سانس والا آتا ہے۔اس لیے کہ اس کے بہترین سانسوں سے کسی کی خوشبو آرہی ہے۔

ببوئے مژدۂ وصل تو تا سحر ہمہ شب براہِ باد نہادم چراغِ روشن چشم

ترجمہ: تیرے وصل کی خوشخبری کی امید پر، تمام رات صبح تک آنکھ کا روشن چراغ میں نے ہوا کے راستے پر رکھا۔

خواجہ حافظ ایک باکمال فنکار ہیں۔ وہ انسانی حسن و جمال کا ادراک باطن کی سطح پر کرتے ہیں اور اس کے لیے باطنی آگہی کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔ مذکورہ بالا اشعار میں جو وفور اور اہتزاز کی جھلک ہے اس میں کیف بھی ہے اور سرخوشی بھی۔ خواجہ حافظ کی شاعری میں حسن و عشق کی جو وحدت ہے اسی کے بنیاد پر مجاز میں حقیقت کی جلوہ سامانی اور کائنات کے حقائق کو بیان کرتے ہیں۔ یہ ایک فنکار کے تجربے کا ایسا نچوڑ ہے جو قلب میں پوری طرح جذب ہو چکا ہے جس میں پختگی بھی ہے اور ثمر رسیدگی بھی اور ٹھہراؤ و توازن بھی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں جس میں خواجہ عشق مجازی کے پردے میں بڑے مؤثر پیرائے میں کام کی بات کرتے ہیں ؎

بے گفتگوئے زلفِ تو دل راہمی برد   باروئے دلکش تو کرا روئے گفتگو ست

ترجمہ: بدوں بات چیت کے تیری زلف دل کو لیے جاتی ہے (یعنی تیری زلف چپ چاپ دل موہ لیتی ہے) تیرے دلکش چہرے کے سامنے بات کرنے کو کس کا منہ ہے۔

اس شعر میں خواجہ حافظ نے اس واقعے کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تجلّی الٰہی کی تاب نہ لا سکے لہذا ذاتِ حق کا مشاہدہ نہیں کر سکے۔ ایک اور شعر ملاحظہ ہو جس میں حضرت جبرئیل علیہ السلام کو قاصد کے طور پر پیش کیا گیا ہے ؎

آں پیک نامور کہ رسید از دیارِ دوست   آورد حرزِ جاں زخطِ مشک بار دوست

ترجمہ: وہ نامور قاصد جو دوست کے وطن سے آیا ہے۔ وہ دوست کا مشکبار خط، جان کا تعویذ لایا ہے یعنی یہ نامور قاصد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں۔ حرز جان یعنی

روح کے لیے تعویذ سے مراد قرآن مجید ہے۔ دیارِ دوست بارگاہِ حق ہے۔ پیکرِ نامور سے مراد بادِ صبا ہے کیونکہ خوشبو کو ایک جگہ سے دوسری جگہ وہی لے جاتی ہے۔

اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ خواجہ حافظؔ اپنے شاعرانہ تجربات کے اظہار کے لیے رموز و علائم کے طور پر حسنِ انسانی کو استعمال کرنے کے باوجود اس میں روحانیت کے عنصر کو بھی تلاش کر لیتے ہیں۔ دونوں اشعار میں عاشق کے شوق و محبت کی شدت نے مجاز اور حقیقت دونوں کو اپنے دائرے میں سمیٹ لیا ہے اور دونوں شانہ بہ شانہ اور پہلو بہ پہلو چلتے نظر آ رہے ہیں۔ جہاں تک اقبال کے تصور عشق کا معاملہ ہے مجھے کہنے دیجیے کہ اقبال نے رجحان و میلان کی سطح پر حافظ کے خلوصِ عشق کے گہرے اثرات قبول کیے ہیں۔ اقبال کا عشق جہاں ظاہر میں سوزناک اور آتشیں ہے وہیں اس کا باطن نور رب العالمین ہے۔ ان کے نزدیک عشق میں دین کا اصل جوہر ہے۔ کائنات کے پسِ پردہ بھی عشق ہی ہے۔ اقبال کی نگاہ میں عشق کا وہ مقام ہے جہاں ذاتِ مطلق فطرتِ انسانی میں جلوہ نما ہو کر اسی کے ذریعے اپنے آپ میں لوٹ جاتی ہے۔ عشق ندرتِ فکر و عمل کا محرک بنتا ہے۔ عمل نہ ہو تو عشق بیکار ہے۔ ہر قوت کا سرچشمہ عشق ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں:

> "اقبال کے نزدیک انسان کی تخلیق عشق ہے۔ اس نے ہست و بود کے گرداب سے زندگی کو کھینچ نکالا۔ اس واسطے کہ خالقِ کائنات کی یہی مرضی تھی۔ انسان کے لیے یہ مقامِ رضا ہے۔ اس کے سینے میں دل کا ننھا سا شرارہ ہو جو تمام عالم میں آگ لگا دے۔" [۲۱]

اقبال کے نزدیک عشقِ آدم خاکی کو انسان کامل کے مقام تک لے جاتا ہے ۔ وہ عشق کو خود آگہی کا وسیلہ اور احساس نفس کا سرچشمہ گردانتے ہیں اور انسانی جذبات کا سرتاج بھی۔ ان کا عقیدہ ہے کہ زندگی اور فن دونوں عشق ہی کے فیض سے تب

وتاب حاصل کرتے ہیں۔ ؎

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم

دوسری جگہ کہتے ہیں ؎

وہ عشق جس کی شمع بجھا دے اجل کی پھونک اس میں مزہ نہیں تپش و انتظار کا

غرض ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبالؔ کے نزدیک عشق وہ حرارت ہے جو ساری حیات کو زندگی بخشتی ہے۔

ڈاکٹر فرمان فتحپوری کی اس رائے سے اتفاق کیا جا سکتا ہے:

''اقبال کے نزدیک عشق محض اضطراری کیفیت، ہیجانِ جنسی، حواس باختہ از خود رفتگی، فنا آمادگی یا محدود کو لامحدود میں گم کر دینے کا نام نہیں ہے بلکہ ان کے یہاں عشق نام ہے ایک عالمگیر قوتِ حیات کا، جذبۂ عمل سے سرشاری کا، حصولِ مقصد کے لیے بے پناہ لگن کا۔ عزم و آرزو سے آراستہ جہدِ مسلسل کا۔'' [۲۲]

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اقبال اور حافظ کے تصورِ عشق میں مشابہت اور افتراق کے نکتے کو اجاگر کرتے ہوئے بہت صراحت کے ساتھ تبصرہ کیا ہے۔ جس کی تائید کی جا سکتی ہے۔ دیکھیے یہ اقتباس:

''حافظ کی طرح اقبال کے یہاں بھی مجاز و حقیقت ایک دوسرے کے ساتھ مربوط و مخلوط ہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ حافظ مجاز میں حقیقت کا پرتو دیکھتا ہے۔ اس کے یہاں عشق کے تصور میں شروع سے آخر تک ابہام و اشتباہ ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے یہاں ایسا کوئی اشتباہ نظر نہیں آتا۔ شروع کے زمانے کے کلام میں اقبال کے یہاں مجاز سے مجاز ہی مراد ہے لیکن بعد میں اس نے

اخلاقی اور اجتماعی مقصد پسندی کو حقیقت قرار دیا اور مجاز کو اس میں ضم کر دیا۔ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں اسے جس حقیقت کا انتظار تھا اسے وہ لباسِ مجاز میں دیکھنا چاہتا تھا''۔

کبھی اے حقیقت نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں میری جبینِ نیاز میں ۲۳

خلیفہ عبدالحکیم نے بھی اقبال کی فکر کے ارتقاء کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے:

''عشق کو آزاد دستور وفا رکھنے کا آخر میں یہ نتیجہ ہوا کہ اقبال کو کسی معشوق سے نہیں خود عشق سے عشق ہو گیا۔ وہ عشق جو پکارنے لگا
ع صورت نہ پرستم من وہ عشق جو زمان و مکان سے آزاد ہو گیا۔ اسکو عشق الٰہی کہیں یا عشق حیاتِ لا متناہی، اقبال اسی میں مست ہو گیا اور اسی کی تشریح و تبلیغ کرنے لگا۔'' ۲۴

خواجہ حافظؔ اور اقبالؔ دونوں کے یہاں عشق کی دونوں کیفیات یعنی حقیقت اور مجاز اس طرح شیر و شکر ہو گئے ہیں کہ انہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ دونوں کی شاعری میں ایمان و ایقان کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ فقر اء و استغنا، توکل و قناعت دونوں کا محبوب موضوع رہا ہے۔ جس طرح اقبال کی شاعری می شاہین کا استعارہ قوت و توانائی اور اسلامی فقر کا اشاریہ ہے تو اسی طرح خواجہ حافظ کی شاعری میں شاہین کو قوت، جبروت، اور توانائی کی حیثیت سے اہمیت دی گئی ہے۔

عشق رسول ؐ کا تصور

(حافظؔ اور اقبالؔ کی شاعری میں)

خواجہ حافظ اور اقبال کے تصورِ عشق کی ایک شق حضور اکرم ﷺ کے ساتھ گہری عقیدت و محبت کا اظہار ہے۔ دونوں کے یہاں رسول خدا صلعم کے ساتھ فدا کارانہ محبت، والہانہ عشق اور بے پایاں شوق کے تذکرے ہیں۔ اقبال سرورِ عالمؐ کی نہ صرف چارہ سازی کے قائل تھے بلکہ وہ حضورؐ کے روحانی فیض کے بھی معترف تھے۔ پروفیسر محمد الیاس برنی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''آپ عاشقانِ رسول میں سے ہیں۔ اس واسطے ایک اور بات آپ کے گوش گزار کرنے کے لائق ہے۔ ۳/اپریل کی رات ۳/ بجے کے قریب (میں اس شب بھوپال میں تھا) میں نے سر سید علیہ الرحمہ کو خواب میں دیکھا، پوچھتے ہیں تم کب سے بیمار ہو؟ میں نے عرض کیا: دو سال سے اوپر مدت گزر گئی۔ فرمایا حضور رسالت مآب کی خدمت میں عرض کرو۔ میری اسی وقت آنکھ کھل گئی اور اس عرض داشت کے چند شعر جواب طویل (مثنوی) ہوگئی ہے، میری زبان پر جاری ہو گئے۔ انشاء اللہ ایک مثنوی ''پس چہ باید کرد اے'' اقوام مشرق نام کے ساتھ یہ عرض داشت شائع ہوگی۔ ۴/اپریل کی صبح سے

میری آواز میں کچھ تبدیلی شروع ہوگئی ہے۔اب پہلے کی نسبت آواز
صاف تر ہےاوراس میں وہ رنگ (Ring) عود کر رہا ہے، جوانسانی
آواز کا خاصا ہے۔'' ۲۵ے

اقبال نے عشق رسول میں ایک بے چین اور سیماب وش طبیعت پائی تھی اور ان کا قلب عشق رسول میں اس قدر سرشار اور سوز و گداز سے اس قدر بھرپور تھا کہ جب کبھی آنحضرتؐ کا ذکر ان کی مجلس میں ہوتا تو اقبال تڑپ جاتے۔مدینہ کی یاد سے اشک بار ہو جاتیں۔دربار نبی سے دوری، ان کے نزدیک قسمت کی سب سے بڑی محرومی تھی۔

حیفِ او محروم دربارِ نبی
چشم من روشن زدیدار نبی

اقبال نے اپنے فارسی مجموعہ ''رموز بیخودی (۱۹۱۸) کے آخری باب میں ''حضور رحمۃ اللعالمین'' عنوان کے تحت اپنی عقیدت کا اظہار اس طرح کیا ہے۔

اے ظہور تو شباب زندگی جلوہ ات تعبیر خواب زندگی
اے زمیں از بارگاہت ارجمند آسماں از بوسئہ بامت بلند
شش جہت روشن زتاب روئے تو ترک و تاجیک و عراب ہندوئے تو
از تو بالا پایئہ ایں کائنات فقر تو سرمایئہ ایں کائنات
در جہاں شمع حیات افروختی بندگاں را خو آجگی آموختی
بے تواز نابود مندیہا خجل پیکرانِ ایں سرائے آب و گل
تادم تو آتشے از گل کشود تودہَ ہائے خاک را آدم نمود
ذرہ دامن گیر مہر و ماہ شد یعنی از نیروئے خود آگاہ شد

ترجمہ:

اے ترا آنا شبابِ زندگی ہے تو ہی تعبیر خواب زندگی
تیرے روضہ سے زمیں والا مقام چراغ کی رفعت کا باعث تیرا بام
تیرے رخ سے روشنی عالم تمام ترک و تاجیک و عرب تیرا غلام
تجھ سے رفعت بر بنائے کائنات فقر تیرا کل متاعِ کائنات
تیرے دم سے زندگی کی روشنی تونے بندوں کو سکھائی خواجگی
بن تیرے سب نیست و نابود و خجل اس جہاں کے پیکرانِ آب وگل
آگ جب تک تونے دہکائی نہیں پیکر گل تھے نہ تھے انساں کہیں
ذرہ مہر وماہ کو چھونے لگا یعنی اپنے زور سے واقف ہوا

اقبال کا عشقِ رسول کا عالم یہ ہے کہ وہ اپنے خدا سے تمنا بھی کرتے ہیں کہ قیامت کے دن ان کا نامۂ اعمال حضورا کرم ﷺ کی آنکھوں سے پوشیدہ رہے تا کہ ان کی نظروں میں ندامت ورسوائی نہ اٹھانی پڑے۔

مکن رسوا حضور خواجہ مارا حسابِ من زچشمِ او نہاں گرد

عشقِ رسول کے سلسلے میں اقبال کے چند اشعار اور ملاحظہ ہوں۔ عشق ومحبت کے ان کیف آگیں نغمتوں سے دلوں میں سرور وشوق کا لطف لیں۔ ؎

مسلماں آں فقیرے کج کلا ہے امید از سینۂ او سوز آہے
دلش نالد ! چراغ نالد؟ نداند نگاہے یا رسول اللہ نگا ہے
بیا اے ہم نفس باہم بنالیم من و تو کشتۂ شانِ جمالیم
دو حرفے بر فراد دل بگویم بپائے خواجۂ چشماں را بمالیم
خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانش فرنگ سرمہ ہے مری آنکھ کا خاکِ مدینہ ونجف

ہر کہ عشقِ مصطفےٰ سامانِ اوست بحر و بر در گوشۂ سامان اوست
مرا تنہائی و آہ و فغاں بہ سوئے یثرب سفر بے کارواں بہ
کجا مکتب، کجا میخانہ شوق تو خود فرما مرا ایں بہ کہ آں بہ

اب خواجہ حافظ کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ۔

شب وصل است و طے شد نامۂ ہجر
سلام فیہ حتیٰ مطلع الفجر

یعنی وصل کی رات ہے اور ہجر کا زمانہ گزر گیا۔ اب صبح ہونے تک امن ہی امن ہے۔

ہزار نقد ببازار کائنات آرند
یکے بسکہ صاحبِ عیار ماز سد

یعنی بازار کائنات میں ہزار نقد سکے کوئی لائے۔ ہمارے صاحبِ عیار مقابلہ نہیں کر سکتا۔ جو شریعت، مذہب، دین، اخلاق، اصول ہم کو حضور اکرم ﷺ سے نصیب ہوئے ہیں اس کا مقابلہ کائنات میں کہیں نہیں۔

دونوں عظیم فنکاروں کے تصورِ عشق کے تجزیے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ حافظ کا عشق سرتا سر جمالی ہے جس میں اول تا آخر ذکر کو مرکزیت حاصل ہے جبکہ اقبال کے تصورِ عشق میں ذکر کے ساتھ ساتھ فکر کو بھی برابر کا درجہ حاصل ہے۔ اس نقطۂ نظر کی وضاحت اقبال نے اپنی مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں فقر کے عنوان سے ۲۷ اشعار میں پیش کیے ہیں۔ ان اشعار میں شاعرِ مشرق نے فقر کی تفسیر و وضاحت کرتے ہوئے اسے متاعِ مصطفےٰ ﷺ کی امین قرار دیا ہے۔ تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ گزشتہ ابواب میں تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اقبال کے یہاں فلسفۂ خودی کی اساس ہی عقیدۂ فقر پر ہے۔ جہاں تک خواجہ حافظ کا معاملہ ہے، وہ منفی خودی

کے مبلغ ہیں اور اسی کے پس پردہ عشق کو خواجہ حافظ کے یہاں سنگِ بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔لہذا ان کے یہاں عشق سر تا سر جمالی ہے۔ان کے یہاں ذکر کو ابتداء تا انتہا اتنی فوقیت دی گئی ہے کہ ان کی شاعری میں سرمستی و بےخودی، ربودگی و خودرفتگی پیدا ہوگئی ہے۔اقبال کی ہنرمندی یہ ہے کہ ان کے یہاں ذکر اور فکر دونوں کو مساوی درجہ حاصل ہے۔ان کے یہاں اسلوب معروضیت اور خارجیت، جلال و جمال کا امتزاج ہے جس کا ثمرہ ہے کہ اقبال کے یہاں بلند آہنگی بھی ہے اور نغمگی بھی۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے خواجہ حافظ کے جمالی پہلو میں جلال کا عنصر شامل کر کے ایک نئے لہجے کی تخلیق کی ہے جو ذکر اور فکر دونوں کا مظہر ہے۔اپنی باتوں کی تائید میں چند اشعار پیش کرنا چاہتا ہوں۔

اقبال:

با چنیں زور جنوں پاسِ گریباں داشتم   در جنوں از خود نہ رفتن کار ہر دیوانہ نیست

حافظ:

اے بادشاہ حسن خدا را بہ سوختیم   بارسوالِ کن کہ گدا را چہ حاجت است

ترجمہ: اے حسن کے بادشاہ خدا کے لیے ہم جل گئے۔ایک دفعہ تو دریافت کرے کہ فقیروں کو کیا ضرورت ہے۔

اقبال:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے   خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اس کے برعکس حافظ کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

اربابِ حاجتیم و زباں سوال نیست   در حضرتِ کریم تمنا چہ حاجت است

جام جہاں نما است ضمیر منیر دوست   اظہارِ احتیاج خود آنجا چہ حاجت است

ترجمہ: ہم صاحب حاجت ہیں اور مانگنے کی زبان نہیں ہے۔ داتا کے دربار میں تمنا کی کیا ضرورت ہے۔ دوست کا روشن دل جام جہاں نما ہو گیا ہے۔ وہاں اپنی ضرورت ظاہر کرنے کیا ضرورت ہے؟

اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال کے آہنگ میں خسروی شاہنشاہی کی راہیں ہموار ہوتی ہے جو مومن کی زندگی کی تکمیل بھی ہے اور نصب العین بھی۔ اس کے برعکس حافظ کے اشعار جنونِ عشق کا اشاریہ کے مصداق ہیں جس میں خود فراموشی و خود سپردگی کی کیفیت بھی ہے اور عشق میں چاکِ گریباں کو حافظ عشق کی معراج گردانتے ہیں۔ اقبال کی شاعری کی اسلوب نگارش کا یہ طرۂ امتیاز ہے کہ انہوں نے اپنے جلالی فکر کو خواجہ حافظ کی جمالی اسلوب سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔

❁❁❁

مدارس، مکاتیب اور خانقاہوں کے منفی پہلو
(حافظؔ اور اقبالؔ کی نگاہ میں)

خواجہ حافظؔ اور اقبالؔ دونوں مفکرین نے خداوندِ مکتب کی عیاری، تخریب مزاجی کا خوب پردہ فاش کیا ہے۔ اس سلسلے میں دونوں کے افکار و نظریات میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔اور دونوں کے عقائد و نظریات میں بڑی وسعت ہے۔ دونوں مفکرین اس بات کے شاکی ہیں کہ مسلمان حکمتِ قرآن سے زندگی حاصل کرنے کے بجائے تنگ نظری، فرقہ وارانہ روش، مسلکی اختلافات و تکرار کے حصار میں گرفتار ہیں۔ مدرسے اور خانقاہیں لذت کردار اور افکارِ عمیق سے خالی ہیں۔خواجہ حافظ اور علامہ اقبال دونوں کو احساس اور زبردست احساس ہے کہ مدرسہ ہو یا خانقاہ، تعلیم کے دونوں مراکز علم کی روح اور اسلام کی روح سے نا آشنا ہو چکے ہیں۔اپنی باتوں کی تائید میں دونوں مفکرین کے چند اشعار نقل کرنا چاہوں گا۔

پہلے خواجہ حافظؔ کے اشعار دیکھیں۔

از قال و قیل مدرسہ حالے دلم گرفت　　　یک چند نیز خدمتِ معشوق و مے کنم

ترجمہ: مدرسہ کے قال و قیل سے اب میں تنگ ہو گیا ہوں۔تھوڑی دیر کے لیے معشوق اور شراب کی بھی خدمت کروں۔

بر درِ مدرسہ تا چند نشینی حافظؔ
خیز تا از درِ میخانہ کشادے طلبیم

ترجمہ: اے حافظ! مدرسے کے دروازے پر کب تک بیٹھا رہے گا۔ اٹھو تا کہ میخانے کے دروازے سے ہم کشادگی طلب کریں۔

حدیثِ مدرسہ و خانقہ مگوئے باز   فتادہ در سرِ حافظؔ ہوائے میخانہ

ترجمہ: مدرسہ اور خانقاہ کی بات نہ کر۔ اس لیے کہ پھر حافظؔ کے سر میں میخانہ کی محبت سماتی ہے۔

طاق رواقِ مدرسہ و قیل و قال فص   زینہا بخاک کوئے تو مار و نہادہ ایم

ترجمہ: مدرسہ کا طاق اور چھت اور بزرگی کی قیل وقال، ان کو چھوڑ کر ہم نے تیرے کوچے کی خاک کا رخ کیا۔

ایں خرقہ کہ من دارم در رہن شراب اولیٰ   دیں دفتر بمعنیٰ غرق مئے ناب اولیٰ

ترجمہ: یہ گدڑی جو میں پہنے ہوئے ہوں اس کا شراب میں رہن ہونا بہتر ہے اور اس کے بے معنی دفتر کا خالص شراب میں ڈوبنا بہتر ہے۔

آیئے! اب علامہ اقبال کی شاعری میں مروجہ نظامِ تعلیم اور مدرسوں، خانقاہوں کے خداوندانِ مکتب کی عیاری، ان کی کم نگاہی اور کور ذوقی کا جائزہ لیا جائے۔ دیکھیے یہ اشعار۔

یہ بتانِ عصر حاضر کے بنے ہیں مدرسے میں   نہ ادائے کافرانہ نہ تراشِ آذرانہ

ان درس گاہوں میں طلباء کو کردار سازی میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ قرآن وسنت کی تعلیمات کی روح مفقود ہو چکی ہے۔ یہ مکاتیب تخلیقی افکار اور لذت اسرار دونوں سے بہت دور ہیں۔ اقبال خداوندانِ مکتب سے شاکی ہیں کہ وہ شاہیں بچوں کو

خاکبازی کا سبق دے رہے ہیں ۔

اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے نمناک　　نہ زندگی نہ محبت نہ معرفت نہ نگاہ

☆☆ ☆

گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے تیرا　　کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ

☆☆ ☆

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے　　سبق شاہین بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

☆☆ ☆

کر سکتے تھے جو اپنے زمانے کی امامت　　وہ کہنہ دماغ اپنے زمانے کے ہیں پیرو

اقبالؔ نے قرآن کے اسرار کو نورِ آفتاب سے موسوم کیا ہے۔ ساتھ ہی مکتب و ملا کے کسب فیض کی محرومی کو مادرزاد اندھے سے تشبیہ دی ہے ۔

مکتب و ملاّ و اسرار کتاب　　کو مادرزاد و نورِ آفتاب

☆☆ ☆

اے مسلمان اپنے دل سے پوچھ ملاّ سے نہ پوچھ　　ہو گیا اللہ کے بندوں سے کیوں خالی حرم

اسی طرح مسجدوں کے نظام کا جو زوال ہوا اس کا سبب اقبالِ سلطانی وملاّئی پیری کا اقتدار بتاتے ہیں جس کا سب سے منفی نتیجہ یہ نکلا کہ جن نمازیوں سے سطوت توحید قائم ہوئی تھی وہ برہمن کی نذر ہو گئیں ۔

سطوت توحید قائم جن نمازوں سے ہوئی　　وہ نمازیں ہند میں نذر برہمن ہو گئیں

وہ سجدہ روحِ زمیں جس سے کانپ جاتی تھی　　اسی کو ترستے ہیں محراب و منبر

اقبال اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ ملاّ وصوفی کے ذریعہ عوام کے

سامنے غیر اسلامی تصور پیش کیا جا رہا ہے۔ درس گاہیں لذتِ کردار اور افکارِ عمیق سے خالی ہیں۔ متاعِ کردار کا فقدان ہے۔ اس کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں تمدن، تصوف، شریعت، کلام کے جو چار نمایاں پہلو ہیں بتانِ عجم کی شکل اختیار کر گئے ہیں اور مسلمانوں کی حیثیت ایک پجاری کی ہو کر رہ گئی ہے ۔

تمدن ، تصوف ، شریعت ، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام

یہی وہ احساس ہے جس کے نتیجے میں دونوں مفکرین خداوندانِ مکتب سے متنفر رہے۔ دونوں اس بات کے شاکی ہیں کہ یہ مدرسے اور خانقاہیں بچوں میں حرکت وعمل اور سعی وجد وجہد کی تلقین کے بجائے شاہین بچوں کو کرگس کا گر سکھا رہے ہیں۔ خواجہ حافظ اور اقبال دونوں نے مدارس، مکاتیب اور خانقاہوں کو آڑے ہاتھوں لیا ہے اور معاشرتی زندگی میں قوم کی پستی وانحطاط کا سبب، کشمکش حیات سے گریز و جہد زندگی سے فرار یہ سب انہیں اداروں کی وجہ سے ہیں اور یہ عوام کے سامنے اسلام کا لیبل چسپاں کر کے غیر اسلامی شعار کی تبلیغ کر رہے ہیں۔ دونوں مفکرین کی مجتہدانہ بصیرت نے ان کی شازشوں کا پردہ چاک کیا ہے۔

اقبالؔ اور حافظؔ کے افکار و نظریات

(مشابہت و افتراق کے اہم نکات)

	حافظ		اقبال
1	حافظ وصال کے شاعر ہیں۔ ان کی شاعری جوشِ بیان، محبت و مستی کا اسلوب رکھتی ہے	1	اقبال ہجر کے شاعر ہیں، ان کے یہاں بیتابی و بیقراری ہے
2	حافظ کا تصورِ عشق نشاط و سرمستی کی تخلیق کرتا ہے	2	اقبال کے یہاں عشق مقصد، حرکت و عمل کا اشاریہ ہے
3	حافظ کے یہاں انفرادی جذب و مستی اور نشاط و کیف اپنے عروج پر نظر آتی ہے۔ لہٰذا حافظ کی سرمستی و بے خودی اور ان کا نشاطیہ لہجہ ناقابل تسخیر ہے۔ ہم اسے رندانہ بیخودی و سرشاری سے موسوم کر سکتے ہیں۔	3	اقبال نے اپنی بیخودیٔ عشق کو شوخی و بیباکی سے ہمکنار کیا ہے۔ لہٰذا اقبال کے یہاں عشق انقلاب کا داعی ہے جس میں بلند آہنگی بھی ہے اور نغمگی بھی۔
4	حافظؔ نفیِ خودی کے ترجمان ہیں	4	اقبال اثباتِ خودی کے مظہر ہیں اور اس کے مبلغ بھی۔

	حافظ		اقبال
5	خواجہ حافظ کے یہاں ذکر کو اول تا آخر مرکزیت حاصل ہے	5	اقبال کے یہاں ذکر کے ساتھ ساتھ فکر کو بھی مساوی اہمیت حاصل ہے اور اسی پر اقبال کے عقیدۂ فقر کی اساس ہے۔
6	حافظ کی شاعری جمالی ہے یعنی از ابتداء تا انتہا ان کا اسلوب جمال کا مظہر ہے جس نے ان کی شاعری میں سرمستی و بے خودی، ربودگی و خودرفتگی پیدا کی۔	6	اقبال کے یہاں جلال و جمال کا امتزاج ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال کا اسلوب معروضیت اور خارجیت سے عبارت ہے۔
7	حافظ کے یہاں رندانہ بیخودی و سرشاری ہے جو ان کی فکر کو روشِ گدایانہ کے قریب لے جاتی ہے۔	7	اقبال کے یہاں قلندرانہ خروش ملتا ہے جس میں جلال و جمال کا امتزاج بھی ہے اور ذکر و فکر کا سنگم بھی
8	حافظ عجمی تصوف کے نمائندہ ہیں اور عقیدہ وحدت الوجود کے علمبردار یعنی ان کا فلسفہ ہمہ اوست کا فلسفہ ہے۔ ان کے یہاں نفی خودی عرفان حسن کے لئے ناگزیر ہے۔ ایسے شعراء ترک کے قائل ہیں جو انہیں رہبانیت کے قریب لے جاتا ہے اور یہ عقیدت سراسر غیر اسلامی ہے۔	8	اقبال کا شمار ایسے آتش بیاں مفکرین میں ہوتا ہے جن کا عقیدہ وحدت الشہود یعنی ہمہ از اوست تھا۔ جہاں اثبات خودی کے بغیر عرفان حق ممکن نہیں۔ یہ انداز فکر ترک اور رہبانیت کی تردید کرتا ہے۔ ساتھ ہی تصادم کو مومن کے لئے لازمۂ زندگی قرار دیتا ہے۔
9	حافظ جبر کے نمائندہ ہیں	9	اقبال قدر یعنی اختیار کے ترجمان ہیں
10	حافظ وجدان واحساس کے شاعر ہیں	10	اقبال فکر وادراک کے علمبردار ہیں

11	حافظ کے یہاں کائنات کی تخلیق کا تصور یہ ہے کہ اس کی تخلیق اضداد سے ہوئی ہے یعنی مثبت اور منفی طاقتیں ساتھ ساتھ کارفرما ہوئی ہیں۔ یعنی کائنات کا ارتقا تعمیر و تخریب کے تضاد پر مبنی ہے۔	11	اقبال بھی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن تضادات کی ہم آہنگی کے علاوہ تضاد کے درمیان تصادم کو کارفرما دیکھتے ہیں۔ مثلاً خیر کے لئے شر کے خلاف جنگ آرائی کو لازمہ حیات تصور کرتے ہیں۔
12	حافظ نشاطِ عشق کے زمزمۂ سنج ہیں جو مستی احوال کی تخلیق کرتا ہے	12	اقبال کی شاعری مستیِ کردار کی شاعری ہے جس میں اقبال اجتہادِ عشق کا نغمہ بلند کرتے ہیں۔
13	حافظ کے یہاں سکونی دروں بینی ہے	13	اقبال کے یہاں دروں بینی میں متحرک بروبینی بھی شامل ہے۔
14	حافظ کی شاعری دلبرانہ ہے اور ان کی غنائیت داخلی یا اندرونی ہے۔	14	اقبال کی شاعری مردانہ ہے اور ان کی غنائیت میں داخلیت و خارجیت کی شاندار ہم آہنگی ملتی ہے۔
15	حافظ کے یہاں الفعالیت اور مجہولیت ہے	15	اقبال کے یہاں فعالیت اور تمکنت
16	حافظ کی شاعری طائرِ زیرِ دام کا نغمہ ہے۔	16	اقبال کی شاعری طائرِ بالائے بام کا زمزمہ ہے۔

حافظ اور اقبال کے درمیان مشابہت و افتراق کے جو نکات اجاگر کئے گئے ہیں ان سے یہ مغز ابھرتا ہے کہ دونوں کے یہاں خلوص کا عنصر بدرجۂ اتم موجود ہے۔

ایک طرف اگر حافظ کی شاعری جمالیاتی اخلاص کا آئینہ دار ہے تو دوسری طرف اقبال کی شاعری میں مقصدی اور اجتماعی اخلاص کی ترجمانی ملتی ہے۔اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک ہی تخلیقی عنصر کے اظہار میں دونوں کے یہاں مختلف آہنگ واسلوب نمایاں ہیں۔حافظ کی تخلیقی توانائی میں روحانی مسرت کے سوتے پھوٹتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جس سے باطنی آزادی کی راہ ہموار ہوتی ہے۔علی الرغم اس کے اقبال کی تخلیقی توانائی کا ثمرہ عقیدت اور تخیل کے جوش کی تخلیق ہے جس سے ان کے کلام میں حرارت وحرکت کی شعاعیں پھوٹتی ہیں۔دونوں فنکاروں کے تخلیقی توانائی نے ان کے فن کو سنجیدگی، گہرائی اور عظمت سے ہمکنار کیا ہے۔لیکن یہ مماثلتیں فنکارانہ سطح یا تخلیقی مرحلوں میں اختراعی شخصیتوں کے تقاضوں کی راہ الگ الگ طریقے سے طے کرتی ہیں۔بقول یوسف حسین خاں:

"۔۔۔۔۔۔حافظ اور اقبال دونوں کے حس اور ادراک میں وسعت اور گیرائی ہے دراصل ہر عظیم فنکار میں اپنے اندرونی تجربوں کو منظم کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے انہیں میں اس کے استعاروں کے ماخذ کو تلاش کرنا چاہئے جس کا تحتِ شعور کی یادوں سے گہرا تعلق ہے، یہ یادیں استعاروں کی پراسراریت کو سہارا دیتی ہیں جن میں طلسمی خاصیت سمٹ آتی ہے انہیں سے شعر کی صداقت کی تصدیق ہوتی ہے۔حافظ کے جمالیاتی اخلاص میں اور اقبال کے مقصدی اخلاص میں کوئی بنیادی فرق نہیں۔حافظ کا جمالیاتی اخلاص حسنِ عمل سے بیگانہ نہیں اور اقبال کا مقصدی اخلاص زندگی میں حسن

وتناسب کی اہمیت سے بہ خوبی واقف ہے کہ بغیر اس کے عمل اپنا
توازن کھودیتا ہے۔دونوں نے حسیت اورارضیت کے شدید احساس
کے باوجود اپنی ذات سے ماورا ہونے کا خواب دیکھا دونوں کو یہ
احساس تھا کہ غم اور مسرت زندگی میں اس طرح ملے جلے ہیں جیسے
خیروشر۔ان سے مفر ممکن نہیں۔یہی وجہ ہے کہ حافظؔ اور اقبالؔ دونوں
نے مجاز کی صداقت اور اہمیت کو تسلیم کیا جس سے تجربے کی شدت
کے باعث دونوں عارفوں کے سامنے الوہی فیضان اور حقیقت کے
دروازے کھل گئے۔'' ۲۶

ہم کہہ سکتے ہیں کہ دونوں فنکاروں کے مابین علم وفضل کے لحاظ سے مماثلت ہے۔ایمان وایقان کے اعتبار سے کہیں کہیں افتراق کا پہلو بھی نمایاں ہے۔مثلاً جب ہم وحدۃ الوجود کے حوالے سے تجزیہ کرتے ہیں تو دونوں کے نظریے میں بُعد کے نکات بھی ابھرتے ہیں جس پر تفصیلی گفتگو گزشتہ صفحات میں کی جا چکی ہے۔اس کے علاوہ جن نکات پر دونوں کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر نذیر احمد یوں رقم طراز ہیں:

''۔۔۔۔۔۔باوجود اس مماثلت کے حافظ اور اقبال میں
جبر واختیار خودی اور بے خودی کے تصورات کے لحاظ سے اختلاف
موجود ہے۔حافظ کی شاعری اندرونی جذبات واحساسات کی عکاس
اور مقصدیت سے دور ہے اس کے نزدیک انسان مجبور ہے اس کا
دائرہ عمل مقدرات کے حدود سے باہر نہیں ہے اس کے برخلاف

اقبال کی اجتماعی مقصدیت کا تقاضہ ہے کہ وہ انسان کو مجبور محض نہ
مانے وہ بڑی حد تک انسان کو اپنے کام کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔
حافظ کے اشعار میں خودی کا مروجہ تصور کارفرما ہے ان کے نزدیک
خودی کا احساس مٹانا ضروری ہے اقبال خودی کے تصور میں منفرد ہیں
احساس خودی ان کی شاعری اور فکر میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے اس کی
وجہ سے انسان میں دائمی آرزومندی اور جستجو پیدا ہوتی ہے اسی کو عشق و
شوق کہتے ہیں۔اس طرح خودی اور شوق ایک دوسرے سے وابستہ و
پیوستہ ہو جاتے ہیں۔'' ۲۷

ڈاکٹر نذیر احمد کے مذکورہ خیال سے اختلاف کی کافی گنجائش ہے۔خاص کر خودی کے حوالے سے جو دونوں فنکاروں کے سلسلے میں باتیں کہی گئی ہیں، بحث طلب ہیں۔حافظ اپنے صوفیانہ رجحان ومیلان کے اعتبار سے نفی خودی کے شاعر ہیں جب کہ اقبال اثبات خودی کے شاعری ہیں۔ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے حافظ اور اقبال کے مشترک فکری وفنی پہلوؤں کا احاطہ کیا ہے۔

''حافظ اور اقبال دونوں میں فن کی تخلیقی توانائی ہے۔یہ توانائی نہ صرف یہ
کہ روحانی مسرت کا سرچشمہ ہے بلکہ بجائے خود حسین وجمیل ہے۔حافظ
کے یہاں اس سے باطنی آزادی کا اظہار ہوتا ہے۔اقبال کے نزدیک یہ
توانائی عقیدت اور تمثیل کے جوش سے عبارت ہے۔اس کے بغیر حافظ
اور اقبال دونوں کی شاعری میں گرمی اور حرارت نہیں پیدا ہو سکتی۔'' ۲۸

حواشی:

1. حافظ اور اقبال: یوسف حسین خاں ص:10
2. حافظ شخص اور شاعر: پروفیسر کبیر احمد جائسی ص:40 خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ
3. حافظ شیرازی نمبر رسالہ نور بصیرت، بی شیخ علی ص:80
4. اقبال کا خط مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام، 6 اگست 1917ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال جلد 3
5. اقبال کا خط اکبر الٰہ آبادی کے نام، یکم تمبر 1917ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال جلد 3
6. اقبال کا خط مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام، 11 جون 1918ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال جلد 3
7. اقبال کا خط مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام، 6 اگست 1917ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال جلد 3
8. اقبال کا خط خواجہ حسن نظامی کے نام، 6 اگست 1917ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال جلد 3
9. رسالہ وکیل شمارہ 5 جنوری 1916ء
10. مضمون ''سراسرارِ خودی'' علامہ اقبال

11۔ خط بنام خواجہ حسن نظامی

12۔ خط بنام سراج الدین پال 10 جولائی 1916ء

13۔ خط بنام مولانا اسلم جیراج پوری 17 مئی 1919ء

14۔ ایضاً

15۔ مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' علامہ اقبال

16۔ خط بنام خاں محمد نیاز الدین بابت 13 فروری 1916

17۔ خط بنام سید فصیح الدین کاظمی بابت 14 جولائی 1916

18۔ حافظ اور اقبال، یوسف حسین خاں ص:74

19۔ حیاتِ حافظ: مولانا اسلم جیراجپوری ص:125

20۔ حافظ اور اقبال: یوسف حسین خاں ص:65

21۔ حافظ اور اقبال: یوسف حسین خاں ص:320

22۔ اقبال سب کے لئے: فرمان فتحپوری ص:280

23۔ حافظ اور اقبال: یوسف حسین خاں

24۔ فکرِ اقبال: خلیفہ عبدالحکیم ص:

25۔ خط بنام پروفیسر محمد الیاس برنی

26۔ حافظ اور اقبال: پروفیسر یوسف حسین خاں

27۔ مضمون، ڈاکٹر نذیر احمد ص:304، بحوالہ: حافظ اور اقبال، یوسف حسین خاں

28۔ حافظ اور اقبال: یوسف حسین خاں

❀❀❀

اقبال اور حضرت شیخ احمد سرہندی

(مجدد الف ثانیؒ)

''تصوف اور شریعت کے سلسلے میں مجدد الف ثانی اور اقبال کے نقطہ ہائے نظر کے مختصر تذکرے کی روشنی میں یہ پتہ لگانا مشکل نہیں رہ جاتا ہے کہ ان دونوں کے خیالات میں کس قسم کی ہم آہنگی ہے اور مجدد الف ثانی سے اقبال کیوں متاثر ہیں۔ مجدد الف ثانی، سیرت اور فکر دونوں کے لحاظ سے اسی مردِ مومن کے ترجمان ہیں جس کا ہیولیٰ علامہ اپنے ذہن میں رکھتے تھے۔ فکرِ اقبال اور فکرِ مجدد الف ثانی کے اتصال کے خاص پہلو یہ ہیں: دونوں اس بات کے آرزومند ہیں کہ مسلمانوں کو اسلاف کی سی عظمت و شہرت حاصل ہو، دونوں کو اس بات کی فکر تھی کہ لوگوں کے خیالات کا رخ حقیقی اسلام کی طرف پھیرا جائے اور دین کے احیاء کے لئے ہر ممکن کوشش کی جائے۔ ۔۔۔۔۔دونوں کی خواہش ہے کہ علماء و مشائخ فقہی موشگافیوں میں الجھے رہنے کے بجائے شریعت کے احکام کی پابندی کریں اور اپنے کردار و سیرت سے دوسروں کو بھی عمل کی ترغیب دیں، اور دونوں کے فکر و نظر، تقریر و تحریر کا اصل مقصود یہ تھا کہ مسلمانوں میں اسلام کا صحیح جوش و خروش اور جذبۂ عمل پیدا کیا جائے، شریعت کو بروئے کار لایا جائے، تصوف و طریقت کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اسے قرآن و سنت کے مطابق بنایا جائے اور اتباعِ سیدِ کونین کو سعادتِ دارین سمجھا جائے۔ دونوں کا مسلکِ خاص اور دونوں کا پیغام یہ تھا کہ مصطفیٰ برساں''

مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست　　اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

''فرق یہ ہے کہ اقبال نے جن خیالات کی اشاعت بیسویں صدی کے نصف اول میں کی، مجدد الف ثانی سترہویں صدی ہی میں کر چکے تھے اس لئے یہ کہنا نامناسب نہ ہوگا کہ اقبال کے ذہن کو مجدد الف ثانی کے ہی افکار سے روشنی ملی ہے اور وہ اسی روشنی کے احترام و اعتراف میں مجدد الف ثانی کو برصغیر میں مسلم قومیت کا بانی سمجھتے تھے۔''

(اقبالؔ سب کے لئے: ڈاکٹر فرمان فتحپوری، ص: 284-283)

حضرت شیخ مجدد الف ثانیؒ

(شیخ احمد سرہندیؒ)

سوانحی کوائف:۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کا پورا نام شیخ احمد ہے۔ان کی پیدائش 14 شوال 971ھ بمطابق 26 جون 1564ء بمقام سر ہند ہوئی لفظ ''خاشع'' سے سن ولادت نکلتا ہے۔والد کا نام شیخ عبدالاحد تھا۔آپ کا سلسلۂ نسب خلیفہ دوئم حضرت عمر فاروقؓ سے جاملتا ہے۔مشہور بزرگ حضرت بابا فرید گنج شکرؒ وغیرہ آپ ہی کے سلسلۂ نسب سے ہیں۔ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد کی سرپرستی میں شروع کی جن کا شمار اپنے زمانے کے عارفانِ کامل میں ہوتا تھا۔تھوڑی ہی مدت میں آپ نے حفظ قرآن مکمل کیا۔کچھ عرصے کے بعد سیالکوٹ تشریف لے گئے جو اس زمانے کا بڑا علمی و تعلیمی مرکز تھا۔یہاں آکر آپ مولانا علامہ کمال الدین کشمیری کے حلقہ درس میں داخل ہو گئے۔جن کو منطق و فلسفۂ علم کلام، اصول فقہ میں کمال حاصل تھا۔ان کی ذکاوت وحافظہ، کثرت مطالعہ اور قوت تدریس کا شہرہ تھا ان کے حلقۂ درس میں ملا عبد الحکیم سیالکوٹی جیسے فاضل روزگار نے بھی فیض حاصل کی۔حضرت مجدد نے عضدی اور دیگر مشکل کتابیں اسی درس میں مکمل کی۔حدیث میں آپ کے مشہور استاد شیخ یعقوب صرفی کشمیری تھے۔ان کے علاوہ اپنے زمانے کے مشہور عالم ربانی قاضی بہلول بدخشانی سے صحیح بخاری، مشکوۃ المصابیح، شمائل ترمذی، تفسیر واحدی، جامع صغیر سیوطی

کے علاوہ دوسری کتب احادیث ثلاثیاں بخاری اور حدیث مسلسل کی سند حاصل کی۔ سترہ سال کی عمر میں آپ فارغ التحصیل ہو گئے۔ بیس بائیس سال کی عمر میں آپ دارالحکومت اکبرآباد (آگرہ) تشریف لے گئے۔ اکبرآباد کے قیام کے دوران آپ کو ابوالفضل اور فیضی سے کئی بار ملنے کا موقع نصیب ہوا۔ فیضی اپنی غیر منقوط تفسیر "سواطع الالہام" لکھنے میں مصروف تھے۔ انہیں ایام میں ابوالفضل نے مجدد الف ثانی ؒ کے سامنے امام غزالیؒ کو نامعقول کہا جس پر آپ نے بیباکانہ طور پر ناگواری کا اظہار فرمایا اور آپ بیتاب ہو گئے۔ لہٰذا اختلاف ذوق و مسلک کی وجہ سے ان سے مناسبت نہ ہو سکی اور آمد و رفت کا سلسلہ ختم کر دیا۔ ابوالفضل نے آدمی بھیج کر بلوایا اور معذرت کی۔ فیضی کو غیر منقوط تفسیر لکھنے میں ایک بار کچھ دقت پیش آئی تو انہوں نے حضرت مجدد الف ثانیؒ سے رہنمائی چاہی۔ آپ نے رہنمائی فرما کر ان کے مشکل کو حل کر دیا جس کے نتیجے میں فیضی کو آپ کی علمی صلاحیتوں کا اعتراف کرنا پڑا۔ قیام اکبرآباد میں حضرت مجدد کو اپنی معلومات بڑھانے، علمی اور فکری مسائل پر مختلف نقطۂ نظر جاننے اور انداز بیان کی پختگی کا موقع ملا ہو گا لیکن ابوالفضل اور فیضی کے نظریے سے بالکل مختلف تھا۔ اس کا ذکر بھی آپ نے اپنے رسالہ "اثبات النبوۃ" میں کیا ہے۔ جب آگرہ میں آپ کو قیام کرتے ایک عرصہ گذر گیا تو ایک دن آپ کے والد ماجد شوق ملاقات سے مغلوب ہو کر آگرہ تشریف لے آئے اور ان کو لے کر وطن کی طرف مراجعت فرمائی۔ سرہند جاتے ہوئے واپسی میں جب تھانیسر پہنچے تو وہاں کے رئیس شیخ سلطان جو اکبر کے خاص مقربین میں سے تھے پرتپاک خیر مقدم کیا اور اپنے یہاں مہمان رکھا۔ بقول مولانا سید ابوالحسن علی ندوی:۔

"۔۔۔۔۔۔ایک اشارۂ غیبی کی بنا پر اور حضرت مجدد کے

اخلاق و خصوصیات کو دیکھ کر ان سے نسبت مصاہرت قائم کرنے کی خواہش کی۔ والد صاحب نے اس رشتے کو منظور فرمایا اور وہیں عقد مسنون انجام پایا اور آپ بہو کو رخصت کر کے سرہند تشریف لے آئے"۔ ۱

سرہند میں ایک عرصے تک آپ کا قیام رہا اور آپ والد ماجد کی خدمت میں مستغرق رہے ساتھ ہی ان سے روحانی فیض اور فوائد باطنی سے بھی مستفیض ہوتے رہے اور سلسلۂ چشتیہ و قادریہ کا سلوک طے کیا۔ ساتھ ساتھ علوم ظاہری کا مشغلہ بھی جاری رہا۔ کئی بار حج بیت اللہ اور زیارت مدینہ کے شوق نے غلبہ کیا لیکن والد ماجد کی کبرسنی کو دیکھ کر آمادہ سفر نہ ہو سکے۔ 1007ھ حضرت مجدد کے لئے بڑا رنج والم کا زمانہ تھا۔ آپ کے خسر شیخ سلطان کے حسرت ناک انجام کا سانحہ پیش آیا۔ اس کے پچیس روز بعد 27 جمادی الآخر 1007ھ کو آپ کے والد ماجد شیخ عبدالاحد بھی مالک حقیقی سے جا ملے۔ 1008ھ میں آپ نے حج بیت اللہ کے اردے سے رختِ سفر باندھا جب دلی پہنچے تو آپ کے محبّ خاص مولانا حسن کشمیری نے خواجہ محمد باقی باللہ علیہ الرحمہ سے ملاقات کی تحریک کی۔ خواجہ باقی باللہ کے علومرتبہ اور قوتِ باطنی کا تذکرہ کیا۔ آپ مولانا حسن کشمیری کے ہمراہ ان کی خدمت عالیہ میں پہنچے۔ حضرت مجدد اپنے والد ماجد سے سلسلۂ نقشبندیہ کا ذکر اور اس کا اشتیاق سن چکے تھے۔ حضرت خواجہ صاحب کی یہ عادت نہ تھی کہ کسی سے اپنی کوئی خواہش ظاہر فرماتے۔ لیکن خلاف عادت حضرت مجدد پر شفقت فرماتے ہوئے خانقاہ شریف میں چند یوم قیام کرنے کے لئے ارشاد فرمایا:

"------ ہر چند ارادہ سفر مبارک در پیش دارید اما چند

روزی تواں بہ فقراء صحت داشت، لااقل ماہے یا ہفتہ، چہ مانع است؟"

(ترجمہ) گوکہ آپ ایک مبارک سفر کا ارادہ رکھتے ہیں لیکن چند روز کے لئے ممکن ہو تو فقراء کے ساتھ رہیں، زیادہ دن نہیں بس یہی ایک ماہ یا ایک ہفتہ، اس میں کیا حرج ہے؟ [۲]

آپ نے ایک ہفتہ قیام کا وعدہ کیا لیکن رفتہ رفتہ ڈھائی مہینے کی نوبت پہنچ گئی۔ اس قلیل عرصے میں آپ نے وہ سب کچھ پالیا جو طالبوں کو برسوں میں بھی نہیں ملتا۔ اس صحبت میں طریقہ نقشبندیہ کے اکتساب و تحصیل کا ایسا جذبہ طاری ہوا کہ حضرت خواجہ علیہ الرحمہ سے بیعت کے لئے درخواست کی۔ حضرت خواجہ نے بلا استخارہ (خلاف عادت) آپ کو خلوت میں طلب کر کے ذکر قلبی کی تلقین کی اور آپ کی توجہ سے اسی وقت ذکر قلبی جاری ہو گیا اور ایسی حلاوت و لذت محسوس ہوئی جو یوماً فیوماً بلکہ آناً فاناً ترقی کرتی رہی۔ غرض حضرت خواجہ باقی باللہ نے حضرت مجدد علیہ الرحمہ کو فیض و برکات سے مالا مال کر کے سلسلہ عالیہ نقشبندیہ کا خرقہ اور اجازت مرحمت فرمائی اور آپ سرہند رخصت ہو گئے۔ اس پہلی مرتبہ ہی حضرت خواجہ نے خوشخبری سنائی کہ تم کو نسبت نقشبندیہ کامل طور پر حاصل ہو گئی ہے۔ دوسری مرتبہ جب دہلی تشریف لائے تو حضرت خواجہ نہ صرف خلعت خلافت بلکہ چند منتخب حضرات، جن کی تعلیم و تربیت خاص طور پر منظور تھی ان اصحاب کو تعلیم طریقت کے لئے آپ کے سپرد کیا۔ اس وقت آپ کو اپنے کمال و تکمیل میں تردد تھا۔ حضرت خواجہ نے اپنی صفائی باطن سے ایسی تردد کو معلوم کر کے فرمایا کہ "تردد نہیں کرنا چاہیئے کہ اس سے شیخ کے کمال میں تردد لازم آتا ہے" چنانچہ آپ سرہند واپس پہنچ کر طالبان راہ ہدایت کی تربیت میں مصروف ہو گئے۔ حضرت مجدد نے دہلی کا تیسرا اور آخری سفر 1011ھ بمطابق 1602ء میں حضرت

خواجہ کے ایک خط سے متاثر ہو کر کیا۔ حضرت خواجہ نے بہت دور باہر نکل کر استقبال کیا
۔ بسا اوقات اپنے حلقۂ توجہ میں آپ کو سرِ حلقہ بنایا اور مریدوں سے فرمایا کہ ان کی
موجودگی میں کوئی شخص میری طرف متوجہ نہ ہوا کرے۔ اس مرتبہ مرشد بزرگوار نے
انہیں سرہند رخصت کرتے ہوئے اپنے دونوں شیر خوار بیٹوں خواجہ محمد عبیداللہ اور
حضرت خواجہ عبداللہ کو اپنے سامنے آپ سے توجہ دلائی پھر ان دونوں کی ماؤں پر بھی
غائبانہ توجہ ڈالنے کے لئے ارشاد فرمایا۔ چنانچہ آپ نے توجہ دی اور توجہ کا اثر اسی وقت
ظاہر ہوا (زبدۃ المقامات)

حضرت خواجہ باقی باللہ علیہ الرحمہ اپنے مرید حضرت مجددؒ کی علمی صلاحیت،
باطنی استعداد کا ذکر کرتے ہوئے اپنے ایک مخلص کو ایک خط میں یوں تحریر فرماتے ہیں:
یہاں میں اس خط کے ایک تراشہ کے ترجمہ پر اکتفا کروں گا۔ گرچہ خط فارسی
زبان میں ہے:۔

(ترجمہ) ''شیخ احمد سرہند کے رہنے والے ہیں، بڑے عالم
اور عامل ہیں فقیر نے چند روز ان کے ساتھ نشست و برخاست کی
ہے اور بہت سی عجیب باتیں مشاہدہ کی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ آگے
چل کر ایک ایسا چراغ بنیں گے جس سے دنیا روشن ہوگی۔ الحمدللہ ان
کے احوال کامل کو دیکھ کر مجھے اس بات کا یقین ہو گیا ہے، شیخ مذکور کے
بھائی اور رشتہ دار بھی ہیں اور سب کے سب نیک اور صالح ہیں اور
طبقۂ علماء میں سے ہیں۔ ان میں سے چند سے اس دعا گو نے بھی
ملاقات کی ہے جو اہر عالیہ ہیں اور عجیب صلاحیتیں رکھتے ہیں۔ شیخ
مذکور جو ہنوز بچے ہی ہیں اسرار الٰہی میں ایک ایسا شجرۂ طیبہ ہیں جس کو

اللہ نے بڑھایا اور خوب بڑھایا۔ ۳؎

حضرت مجدد علیہ الرحمہ کس حد تک اپنے پیرو مرشد سے فیضیاب ہوئے اور اس قلیل عرصے میں انہوں نے کیا کچھ پایا اس کا اندازہ ہمیں اس تحریر سے ہوتا ہے جو آپ نے اپنے خلیفہ خواجہ محمد ہاشم کشمی سے فرمایا:

(ترجمہ) ''جس روز سے فقیر نے اپنے حضرت خواجہ قدس اللہ سرہٗ کی خدمت عالیہ میں تعلیم وطریقت حاصل کرنی شروع کی، اسی وقت یقین ہو گیا تھا کہ عن قریب اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ محض اپنے کرم سے مجھ کو اس راستے کی معراج تک پہنچائے گا۔ ہر چند کہ اپنے احوال پر نظر جاتی تو اس یقین کی نفی کرتا مگر چین نہیں آتا اور اکثر زبان پر یہ شعر آتا ہے؎

محبوب میرے دل پر جو تیرا نور چمکا ہے
یقیناً اس کی چمک میں تجھ کو پالوں گا

حضرت مجدد نے اپنے ایک مکتوب جو پیرزدگان خواجہ عبیداللہ اور خواجہ عبداللہ کے نام ارسال کیا ہے، میں بھی اپنے مرشد کے روحانی فیض کا ذکر کیا ہے۔

''یہ فقیر از سرتا قدم آپ کے والد بزرگوار کے احسانوں میں غرق ہے، اس راہ میں ''الف''، ''با'' کا سبق انہی سے لیا ہے اور اس راہ کے حروف تہجی انہیں سے سیکھے ہیں اور ابتداء میں انتہا کے مدارج حاصل ہونے کی دولت انہی کی صحبت کی برکت سے حاصل کی ہے، اور ''سفر در وطن'' کی سعادت انہی کی خدمت کے صدقہ میں پائی ہے ، ان کی توجہ شریف نے ڈھائی ماہ میں اس نا قابل کو نسبت نقشبندیہ

تک پہنچادیا اور اکابر نقشبندیہ کا ''حضور خاص'' عطا فرمایا، اس قلیل مدت میں جو تجلیات، ظہورات، انوار الوان اور بے رنگینیاں اور بے کیفیاں حاصل ہوئی ان کی شرح و تفصیل کو کیا بیان کیا جائے؟'' ۵

دہلی کے تیسرے سفر کے بعد حضرت مجدد سرہند تشریف لے گئے، کچھ عرصہ یہاں رہے۔ اس کے بعد شیخ کے اشارہ وارشاد پر لاہور تشریف لے گئے۔ یہاں آپ کو بڑی کامیابی ہوئی۔ لاہور اس وقت دہلی کے بعد ہندوستان کا دوسرا علمی و دینی مرکز تھا۔ کئی لوگ حلقۂ عقیدت میں داخل ہوئے اور علماء وفضلاء نے بھی آپ کی بڑی قدر کی۔ حضرت کے ذکر و مراقبے میں جید علماء شریک ہوتے اور مجالس صحبت گرم رہتیں۔ مولانا طاہر لاہوری، مولانا حاجی محمد، مولانا جمال الدین تلوی وغیرہ آپ کے حلقہ ارادت و بیعت میں داخل ہوئے۔ مولانا جمال الدین تلوی آپ کا اتنا احترام کرتے تھے کہ ان کے شاگردان حیران بلکہ معترض ہوتے۔ ان ملاقاتوں کے دوران مولانا جمال الدین تلوی نے مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق اپنے شبہات بیان کئے اور اس کے حل کی خواہش ظاہر کی۔ حضرت مجدد نے اس وقت تو مختصراً ان کے کان میں چند کلمات کہے لیکن پھر اس مسئلے پر تفصیل سے اپنے رسالوں اور مکتوبات میں لکھا اور وحدت الوجود سے بالا وحدت الشہود کا مقام متعین کیا۔

حضرت مجدد علیہ الرحمہ ابھی لاہور ہی میں مقیم تھے کہ 30 نومبر 1603ء کو آپ کے مرشد کا وصال ہوگیا۔ آپ کو رحلت کی جب اطلاع ملی تو آپ پر اضطرابی و اضطراری کیفیت طاری ہوگئی۔ آپ فوراً دہلی کے لئے روانہ ہوئے۔ سرہند راستے میں تھا لیکن آپ وہاں نہیں رکے بلکہ مکان کی شکل تک نہ دیکھی۔ شبانہ روز چل کر دہلی پہنچے اور مرشد کے مزار پر حاضر ہوئے۔ پیرزادوں اور برادران طریقت سے

تعزیت کی ۔ چند روز دہلی میں قیام کر کے سرہند کے لئے روانہ ہو گئے ۔اس کے بعد ایک مرتبہ دہلی اور دو تین مرتبہ آگرہ جانے کا اتفاق ہوا۔آپ نے اپنے بہت سے خلفاء تبلیغ و ہدایت کے لئے مختلف مقامات پر بھیجے۔ترکستان،عرب،یمن،شام،روم ،کاشغر،توران، بدخشاں یہ حضرات پہنچے اور بندگانِ خدا نے ان سے فائدہ اٹھایا۔ بہت سے نامی گرامی علماء ومشائخ جو اپنے اپنے مقامات پر بڑی عزت واحترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے،سفر کی دشوار گذار منزلیں طے کر کے سرہند حاضر ہوئے اور بیعت و استفادہ سے متاثر ہوئے ۔ ہندوستان میں بھی آپ نے جابجا اپنے خلفاء کو تبلیغ وارشاد پر مامور فرمایا۔

اولاد:۔ حضرت مجدد علیہ الرحمہ کو اللہ نے سات فرزند عطا کئے تھے۔تین صاحبزادگان خواجہ محمد سعید،خواجہ محمد معصوم اور خواجہ محمد یحیٰ رونق بخش حیات رہے۔باقی جلد جلد اللہ کے پیارے ہو گئے ۔حضرت خواجہ معصوم اپنے والد کے علوم کے حامل و شارح راز دار اور امین وخلیفہ اور جانشیں تھے۔

تصنیفات:۔ حضرت مجددؒ کی علمی و دینی فتوحات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔آپ کی تبحر علمی کا اعتراف آپ کے معاصر علماء وفضلا نے کشادہ ذہنی سے کیا ہے ۔آپ کی تصنیفات کی گہرائی وگیرائی کا دل کھول کر تعریف کی ہے۔آپ کی تصنیفات، رسائل،مکاتیب کے مطالعے سے روح کو تازگی اور دل کو سکون ملتا ہے۔

(1) اثبات النبوۃ:۔ یہ قلمی نسخہ عربی زبان میں ہے جسے ادارۂ مجددیہ ناظم آباد کراچی نے 1383 ھ میں اصل عربی متن اور اردو ترجمے کے ساتھ شائع کیا۔

(2) رد روافض:۔ یہ رسالہ شادی کے بعد کی تصنیف اور غالبا

سفر لاہور کی یادگار ہے۔ یہ رسالہ بعض ایرانی شیعہ علماء کے رسالے کے جواب میں لکھا گیا۔

(3) **رسالہ تہلیلیہ:۔** بیس بائیس صفحات پر مشتمل چھوٹی تقطیع کا یہ عربی رسالہ 1010ھ میں مرتب ہوا۔ اس قلمی نسخے کو 1384ھ میں ادارۂ مجددیہ ناظم آباد کراچی نے عربی متن مع اردو ترجمہ شائع کیا۔ اس کے بعد بھی اردو میں کئی تراجم شائع ہوئے۔ اس رسالے میں کلمۂ طیبہ کے متعلق مختلف امور سے بحث ہے۔

(4) **شرح رباعیات:۔** اس میں حضرت خواجہ باقی باللہ کی دو رباعیوں کی حضرت خواجہ کے قلم سے شرح اور حضرت مجددؒ کے قلم سے شرح الشرح ہے۔ اسے بھی ادارۂ مجددیہ ناظم آباد کراچی نے 1386ھ میں شائع کیا۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی ان رباعیات کی شرح لکھی ہے جو ''کشف الغین فی شرح رباعتین'' کے نام سے 1310ھ میں شائع ہوئی۔

(5) **معارف لدنیہ:۔** فارسی زبان میں لکھی گئی حضرت مجددؒ کے خاصہ اور سلوک و طریقت کے اہم مباحث پر مشتمل اس رسالے کو خود انہوں نے 1015 یا 1016ھ میں مرتب کیا ہر مضمون کو ''معرفت'' کا عنوان دیا گیا ہے جن کی مجموعی تعداد اکتالیس ہے جن میں زیادہ تر معرفت الٰہی کے مختلف پہلوؤں کا بیان ہے۔ شریعت اور طریقت کی ہم آہنگی پر زور دیا گیا ہے اور نام نہاد صوفیاء کی مذمت کی گئی ہے۔

(6) **مبدا و معاد:۔** فارسی زبان میں لکھے گئے اس رسالے میں حضرت مجدد کے علوم و معارف کا ذکر ہے۔ ان کے خلیفہ خواجہ محمد صدیق بدخشی 1019ھ میں ان کے بیاض سے عبارتیں جمع کی ہیں جن کی تعداد اکسٹھ ہے۔ مختلف صوفیانہ مسائل کا بیان ہے۔ تاریخ تکمیل 1019ھ درج ہے۔

(7) **مکاشفات عینیہ:۔** یہ رسالہ حضرت مجدد کے مسودات پر مشتمل ہے جنہیں ان کے خلفاء نے محفوظ کر لیا تھا۔ حضرت مجدد کی وفات کے بعد مولانا محمد ہاشم کشمی نے 1051ھ میں مرتب فرمایا۔ یہ رسالہ پہلی مرتبہ ادارۂ مجددیہ ناظم آباد کراچی نے فارسی متن اور اردو ترجمہ کے ساتھ 1384ھ میں شائع کیا۔ حضرت مجدد کے ایک اور رسالہ ''تعلیقات معارف'' کا نام بھی تذکروں میں آتا ہے لیکن زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوا۔

(8) **مکتوبات امام ربانی:۔** تصوف کے حوالے سے ہندوستان میں جو کتابیں نہایت ہی مستند اور معتبر سمجھی جاتی ہیں ان میں حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات کو حد درجہ قدر و منزلت حاصل ہے۔ عبدالماجد دریابادی لکھتے ہیں:۔

> ''تصوف اسلام کے ذخیرہ میں سب سے زیادہ اثر میرے اوپر دو ہی کتابوں کا پڑا ہے۔ نمبر اول پر مثنوی ہے جس نے دہریت اور اسلام سے کھینچ کر مجھے اسلام کی راہ دکھایا۔ اس اجمال کے بعد ضرورت تفصیل کی تھی یعنی اسلام کے اندر عقائد و اعمال میں متعین راہ کون سی اختیار کی جائے۔ اس باب میں شمع ہدایت کا کام مکتوبات ہی نے دیا ہے۔'' [6]

مکتوبات امام ربانی حضرت مجدد کا سب سے بڑا علمی اصلاحی وتجدیدی کارنامہ ہے۔ یہ مکتوبات حضرت مجدد کی زندگی میں ہی مرتب ہو گئے تھے۔

مکتوبات کی مجموعی تعداد 536 ہے جو تین دفتروں پر مشتمل ہے۔ دفتر اول جس کا عنوان ''دارالمعرفت ہے 313 خطوط پر مختص ہے جسے آپ کے خلیفہ خواجہ یار محمد بدخشی طالقانی نے 1025ھ مطابق 1616ء میں مرتب فرمایا۔ یہ مجموعہ سب

سے مفصل ہے۔اس میں کئی سالوں کے خطوط جمع کئے گئے ہیں خاص خطوط حضرت مجدد نے اپنے پیرومرشد خواجہ باقی باللہ، شیخ فریداور دوسرے امرائے جہانگیری کے نام ہیں۔ امرائے جہانگیری کے نام لکھے گئے خطوط میں انہیں تلقین کی گئی ہے کہ وہ نئے بادشاہ کے زمانے میں ترویج دین کی کوشش کریں۔ دوسرا دفتر ننانوے مکتوبات پر مشتمل ہے۔اس کا تاریخی نام ''نورالخلائق'' ہے۔اس کو مولانا عبدالحی حصاری نے حضرت خواجہ محمد معصوم کے ارشاد پر 1028ھ میں مرتب کیا۔ان میں بڑے طویل خطوط بھی ہیں خصوصاً وہ خط جو خواجہ محمد تقی کے نام ہے بیس صفحے پر مشمل ہے۔اس مکتوب میں اہل سنت اور شیعوں کے خیالات سے مدلل بحث کی گئی ہے اور اپنے نقطۂ نظر کی توضیح بھی ہے۔ایک خط پندرہ صفحے کا ہے جو خان جہاں کے نام ہے اور اس میں اسلامی عقائد کو تفصیلی طور پر بیان کیا گیا ہے۔ دفتر ایک سو چودہ مکتوبات پر مشتمل ہے جسے آپ کے خلیفہ محمد ہاشم کشمی 1031ھ میں مرتب کیا۔ بعد میں چودہ اور مکاتیب کو شامل کر لیا گیا۔اس طرح کل تعداد 128 تک پہنچتی ہے۔ دفتر سوم کے بیشتر خطوط اس وقت لکھے گئے، جب حضرت مجدد قلعۂ گوالیات میں محبوس تھے یا لشکر شاہی کے ہمراہ رہتے تھے۔ان مکتوبات کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ان خطوط کے مطالعہ سے عہد اکبری اور عہد جہانگیری کے حالات و واقعات کا بخوبی انکشاف ہو جاتا ہے۔ بقول شیخ محمد اکرام:۔

> ''مکتوبات کی مقبولیت کی اگر بڑی وجہ ان کے مضامین کی خوبی تنوع اور صاحب مکتوبات کی علمیت اور روحانی فضیلت ہے تو اس کے علاوہ حضرت مجدد کے طرز تحریر کو بھی ان کے اثر میں بڑا دخل ہے۔ان مکتوبات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ مجدد بڑے بلند پایہ اہل قلم

تھے اور خط لکھتے وقت مکتوبات کی انشائی خوبیوں پر بھی پوری نظر رکھتے تھے۔ان کے خطوط میں بیشتر علمی اور دینی مسائل ہیں اور ان کے لئے وہی عالمانہ طرز تحریر اختیار کیا ہے جس میں زیادہ سے زیادہ معانی تھوڑے سے تھوڑے الفاظ میں ادا ہو جائیں۔" ے

اکبر کے دینِ الٰہی کی حقیقت اور اس کے مضر اثرات

اس حقیقت کا اعتراف کرنے میں ہمیں ذرا بھی تامل نہیں ہوتا کہ اکبری عہد کا آخری دور 1605-1582 تاریخ اسلام کے حوالے سے بدنما داغ کی حیثیت رکھتا ہے۔اس دور کا آغاز ''دین الٰہی'' سے ہوتا ہے جس کی بنیاد 1582 میں رکھی گئی۔اس بات سے بھی کسی کو اختلاف نہیں ہوسکتا کہ اکبر کو لا مذہب اور ملحد بنانے میں ملا مبارک اور اس کے دونوں بیٹے فیضی اور ابوالفضل کا زبردست رول رہا ہے۔ابوالفضل جو بذاتِ خود ملحد تھا، اکبر کے دربار میں بازیابی اور تقرب حاصل کرکے وزارتِ جلیلہ و وکالت مطلقہ کے منصب پر سرفراز ہوگیا۔اکبر کو لا مذہب بنانے میں ابوالفضل کا کیا رول رہا ہے، ڈاکٹر محمد باقر اپنے مضمون ''ابوالفضل'' میں یوں رقم طراز ہیں:۔

''ابوالفضل نے اکبر کے مذہبی عقائد میں اچھا خاصہ دخل پیدا کیا۔چنانچہ جب اکبر نے 982ہجری بمطابق 1575ء میں فتح پور سیکری میں مذہبی علماء کے مباحثے سننے کے لئے عبادت خانہ کیا تو ابو الفضل علماء کے ان باہمی مباحثوں میں شریک ہوتا اور ہمیشہ اکبر کے عقائد کی تعریف کرتا یہاں تک کہ اس نے اکبر کو یہ سمجھایا کہ مذہب کے متعلق اس کے نظریات معاصر علماء سے کہیں افضل اور برتر ہیں اور

1579ء میں دربار شاہی سے ایک محضر جاری کیا۔ اس کی رو سے
مذہبی علماء کے اختلاف نپٹانے کے لئے آخری حکم اکبر کا بنا دیا گیا،
عبادت خانہ کے مناظروں کے درمیان ہی میں اکبر کو ایک نیا مذہب
ایجاد کرنے کا شوق چرایا اور اس نے 1582ء میں دین الٰہی کی
بنیاد رکھی اسے ابوالفضل نے بھی قبول کیا" ۸

یہ وہی ابوالفضل ہے جس نے اکبر کو فرماں روائے سلطنت کی سطح سے اٹھا کر امام زماں اور ہادئ دوراں کے منصب جلیلہ کی پبلسٹی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی تھی۔ اپنی تصنیفات میں ابوالفضل نے اکبر کے لئے امام معصوم، خلیفۃ اللہ، واقف اسرار خفی وجلی اور قاسم ارزاق بندگان الٰہی جیسے مبالغہ آمیز الفاظ بے تکلف استعمال کرتا ہے اور ان خوارق وعادات کی نسبت کرتا ہے جو اس کو مافوق الفطرت انسان ثابت کرتی ہے۔ (ملاحظہ ہو مقدمہ مہا بھارت فارسی بحوالہ تاریخ دعوت وعزیمت ابوالحسن ندوی حصہ چہارم)

اس دین کی وجہ سے توحید کے بجائے آفتاب کی عبادت (شرک صریح) کواکب پرستی، عقیدۂ تناسخ کو جگہ ملی۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے اس سلسلے میں بے لاگ تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے جس کے مطالعے سے اکبر کے روزمرہ کے معمولات کا اندازہ ہوتا ہے:۔

"صبح شام دو پہر اور آدھی رات چار وقت آفتاب کی عبادت
کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا۔ آفتاب کے ایک ہزار ایک نام یاد کر
لئے تھے جو دو پہر کو آفتاب کی طرف حضور قلب سے متوجہ ہو کر جپا
کرتے تھے (عبادت کا یہ طریقہ تھا) اپنے دونوں کان پکڑ کر، ایک

چکر کھا کر کان کی لو پر گھونسے لگایا کرتے تھے، اس قسم کی اور بہت سی
حرکتیں کرتے تھے۔قشقہ بھی لگایا کرتے تھے۔ یہ بھی حکم دیا تھا کہ آدھی
رات کو اور طلوع آفتاب کے وقت نوبت ونقارہ بجا کرے"۔ 9

ان تمام شرک وبدعات اور کافرانہ معتقدات، ملحدانہ خرافات کی انتہا یہ تھی کہ یہ حکم دیا کہ (نعوذ باللہ) لا الہ الا اللہ کے ساتھ لوگ اکبر خلیفۃ اللہ کہا کریں۔ اللہ اور اس کے رسول سے بیگانہ ہونے کے بعد اکبر پورے طور پر مذہب اسلام سے منحرف اور بیزار ہو گیا تھا۔ اس نے ہر وہ کام جس کی مذہب اسلام میں ممانعت ہے ان کو جائز قرار دے دیا تھا۔ بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی:

"وہ اس دین میں سود، جوئے اور شراب اور لحم خنزیر کی حلت
تھی اور ذبیحہ گاؤ کی ممانعت، قانون نکاح میں ترمیمات کی گئی تھیں۔
پردہ اور رسم ختنہ کی ممانعت تھی۔ جسم فروشی کے کاروبار کو منظم کر دیا گیا
تھا اور اس کی جگہ مقرر کر دی گئی تھی اور اس کے لئے قانون بنا دیا گیا تھا
۔تدبیر کے طریقے میں بھی ترمیم کر دی گئی تھی۔۔۔۔۔۔۔" 10

ملا عبد القادر بدایونی کی کتاب منتخب التواریخ سے جستہ جستہ اقتباس نقل کرتا ہوں تاکہ اندازہ ہو سکے کہ اکبر کو اسلام کے خلاف اس کی طبیعت میں ایک ضد پیدا ہو گئی تھی۔

"اسلام کی ضد میں سور اور کتے کو ناپاک نہیں سمجھا جاتا تھا۔
حرم اور محل میں ان کو رکھا جاتا تھا اور روزانہ صبح ان کی زیارت عبادت
شمار کی جاتی تھی" 11

ذبیحہ پر عام پابندی لگاتے ہوئے حکم دیا گیا

''اگر کوئی ایسے شخص کے ساتھ کھانا کھائے جس کا پیشہ
جانوروں کو ذبح کرنا ہو تو اس کے ہاتھ کاٹ دیئے جائیں اور اگر
اسی کے خاندان کا کوئی فرد ہو تو اس کے کھانے کی انگلیاں اڑا
دی جائیں'' ۱۲

بہت سارے غیر شرعی احکامات وقوانین نافذ کردیے گئے، جس سے دین اسلام کی تحقیر مقصود تھیں مقام نبوت کی اہانت، اسراء ومعراج کی استہزاء، نماز کی عدم اجازت وغیرہ سب شامل ہیں۔ میت کی تدفین کا نرالا طریقہ ایجاد کیا گیا کہ میت کا سر مشرق کی جانب اور پیر مغرب کی سمت کرکے دفن کیا جائے۔ زکوٰۃ کی ممانعت کردی گئی۔ سجدۂ تعظیمی کو لازمی قرار دے دیا گیا۔ تاریخ ہجری سے نفرت کا اظہار کیا گیا۔ یہ سب اکبر کے دینی ومزاجی انحراف واختلاف کا نقطۂ عروج تھا۔ فیضی باوجود تبحر علمی کے اتنا گمراہ ہو چکا تھا کہ کتوں کو ساتھ رکھتا اور کھانا بھی ایک ہی برتن میں کھاتا۔ شراب نوشی میں فیضی نے تو حد ہی کردیا وہ یہ کہتے ہوئے جام چڑھاتا:

''این پیالہ رابہ کوری فقہا می خورم''

ترجمہ:۔ میں اس جام کو فقیروں کے اندھے پن کے نام پر چڑھاتا ہوں۔

ستم بالائے ستم یہ کہ حضرت ''شیخ الاسلامی'' مفتی صدر جہاں اور میر عدل میر عبدالحی خم پہ خم چڑھانے لگے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ مفتی صدر جہاں نے یک شد نہ دو شد کے مصداق شراب نوشی کے علاوہ 1595ء میں اکبر کے حکم کی تعمیل میں داڑھی بھی منڈالی۔

دین الٰہی میں شامل تمام واہیات وخرافات، دینی، ذہنی، تہذیبی ارتداد جس کی پشت پر عظیم ترین سلطنت اور فوجی طاقت کے علاوہ درباریوں، متعدد ذہن وفہم

انسانوں مثلاً مبارک اور اس کے دونوں بیٹوں کی علمی وذہنی کمک شامل تھی کہ لوگوں میں مقبول نہ ہو سکا۔ عوام کی ایک قلیل تعداد نے ہی اس کو قبول کیا۔

S. EDWARDES اپنی تصنیف Mughal Rule in India میں لکھتا ہے:۔

"اکبر نے لوگوں کو دین الٰہی میں شمولیت کی لالچ دی اور جبریہ اس کی جانب مائل کرنا چاہا، اس پر بھی یہ مذہب عوام میں مقبول نہ ہو سکا، حتیٰ کہ اس کے اپنے محبوب درباریوں تک نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ان میں اس کے متبنی کنور مان سنگھ نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا "مرید ہونے کا اگر یہ مطلب ہے کہ جاں نثاری پر رضا مندی کا اظہار کیا جائے تو پہلے ہی اپنی جان ہتھیلی پر رکھ کر حاضر ہوا ہوں۔ اس کے بعد مزید ثبوت کی کیا حاجت ہے؟ لیکن مرید ہونے سے تبدیلی مذہب مراد ہے تو میں تو ہندو ہی ہوں، اگر آپ حکم دیں تو مسلمان تو ہو سکتا ہوں مگر میں نہیں سمجھ سکتا کہ ان دونوں کے علاوہ بھی کوئی تیسرا مذہب ہے۔" ۱۳

اکبر کے عہد کا تیسرا دور ہندوستان کی اسلامی تاریخ کا سنگین اور خطرناک موڑ تھا۔ بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی:

"۔۔۔۔۔۔۔ اس وقت اگر حالات کی رفتار یہی رہتی اور اس کا راستہ روک کر کھڑی ہو جانے والی کوئی طاقتور شخصیت یا کوئی انقلاب انگیز واقعہ پیش نہ آتا تو اس ملک کا انجام گیارہویں صدی ہجری میں بظاہر وہی ہوتا جو نویں صدی ہجری میں اسلامی اندلس کا

(جس کو دنیا صرف اسپین کے نام سے جانتی ہے) یا چودہویں صدی ہجری میں انقلاب روس کے بعد) ترکستان کا ہوا لیکن ۱۴

مردے از غیب بروں آید و کارے بکند

''یہ ہو ہی رہا تھا کہ سرہند کی سمت سے ایک پکارنے والے کی آواز آئی ''راستہ صاف کرو کہ راستہ کا چلنے والا آتا ہے'' ایک فاروقی مجدد، فاروقی شان سے ظاہر ہوا، یہ سید احمد سرہندی تھے''۔ ۱۴(الف)

بقول مولانا ابوالکلام آزاد:۔

''شہنشاہ اکبر کے اختتام اور عہد جہانگیری کے اوائل میں کیا ہندوستان علماء و مشائخ حق سے بالکل خالی ہو گیا تھا؟ کیسے کیسے اکابر موجود تھے؟ لیکن مفاسد وقت کی اصلاح و تجدید کا معاملہ کسی سے بھی بن نہ آیا۔ صرف مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ کا وجود گرامی ہی تن تنہا اس کاروبار کا کفیل ہوا۔'' ۱۵

شیخ مجدد علیہ الرحمہ مغل بادشاہ جہانگیر کے عہد میں

1014 ہجری بمطابق 1605ء جلال الدین محمد اکبر کا انتقال ہوگیا۔ اکبر کس طرح مرض الموت میں گرفتار ہوا اور کس حالت میں دنیا سے رخصت ہوا، صحیح طور پر اس کا پتہ نہیں چلتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبد القادر بدایونی کی تاریخ ''منتخب التواریخ'' میں ہندوستان کے حالات 1595ء تک ہی درج کئے گئے ہیں دوسری طرف ابو الفضل کی ''آئین اکبری'' 1602ء سے پہلے مرتب ہو چکی تھی۔ کچھ حضرات لوگوں کی توجہ اس طرف مبذول کرانے کی ناکام کوشش کرتے ہیں کہ اکبر نے اپنی زندگی کے آخری وقت میں ملا صدر جہاں کے ہاتھ پر توبہ کر کے کلمہ پڑھ لیا تھا اور جنتی مسلمانوں کی طرح اس دنیا سے رخصت ہوا۔ اس طرح کی من گھڑت باتیں مفتی ذکاء اللہ نے اقبال نامہ اکبری (ص:605) میں اور میجر پرائس نے تزک جہانگیری کے ترجمے میں اڑائی ہے۔ واضح ہو کہ یہ وہی ملا صدر جہاں ہیں جس کو اکبر نے شراب پلائی تھی اور اکبر کے کہنے پر جس نے داڑھی صاف کرادی تھی۔ اگر اکبر کے توبہ و استغفار کے واقعے میں تھوڑی سی بھی صداقت ہوتی تو سر سید احمد خاں جنہوں نے 1864ء میں آئین اکبری کی تدوین کی ہے اس کا ذکر ضرور کرتے۔ شیخ عبد الحق محدث دہلوی کے نزدیک اکبر اپنی زندگی کے آخری لمحے تک بے دین ہی رہا۔ وہ مرتے وقت مسلمان نہیں تھا۔ اس نے پیغمبری کے ساتھ ساتھ خدائی کا دعویٰ بھی کیا تھا

اور اسی پر اس کا خاتمہ بھی ہوا تھا۔

اکبر کے انتقال کے بعد اس کا بیٹا نورالدین جہانگیر تخت سلطنت پر بیٹھا۔ اکبر کے مذہبی منصوبوں سے اسے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ ابوالفضل کا وہ سخت مخالف تھا۔ بقول مولانا سید ابوالحسن ندوی:۔

''جہانگیر کو نہ صرف یہ کہ اسلام سے کوئی عناد نہ تھا بلکہ ایک طرح کی سلامت روی اور حسن اعتقاد تھا اور اس کو کسی نئے دین و آئین کے جاری کرنے سے کوئی دلچسپی نہ تھی، اس کا عمل اپنے جد امجد کی اس ہدایت پر تھا کہ:

بابر بعیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست [۱۶]

مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ جہانگیر کے تخت نشیں ہوتے ہی حضرت مجدد علیہ الرحمہ نے سوچا کہ بادشاہ کی طبیعت سے فائدہ اٹھا کر اصلاح و تبلیغ کا کام تیز کر دیا جائے۔ اپنے مشن کو عملی جامہ پہنانے کے سلسلے میں پہلا کام یہ کیا کہ تخت نشینی کے فوراً بعد ہی حضرت مجدد نے مختلف امراء کے نام خطوط ارسال کئے، سید صدر جہاں کے نام ایک مکتوب میں یہ درخواست کی گئی ہے کہ وہ بادشاہ کو اتباع سنت و شریعت کی طرف راغب کرنے کی تلقین کریں۔ لکھتے ہیں:

''اس وقت جب کہ حکومتوں میں انقلاب آگیا ہے اور دوسرے مذاہب کی دشمنی خاک میں مل چکی ہے، ائمہ و علمائے اسلام پر لازم ہے کہ اپنی تمام تر توجہ شریعت کی طرف مبذول کر دیں اور شریعت کے جو ستون منہدم ہو گئے ہیں ان کو پھر کھڑا کریں [۱۷]

خان جہاں کو تحریر فرماتے ہیں:

"جب کبھی آپ بادشاہ سے ملاقات کریں اور وہ آپ کی
باتیں سننے کی طرف متوجہ ہوں تو کیا اچھا ہو کہ صراحتاً یا کنایتاً معتقدات
اہل سنت والجماعت (خدا ان کی کوششوں کو قبول فرمائے) کے مطابق
کلمۂ حق یعنی کلمۂ اسلام ان کے کانوں تک پہنچائیں۔" ۱۸

1619ء میں جب آپ کی مجددانہ مساعی کو کئی سال ہو چکے تھے اور آپ کے مرید اور خلفاء ملک اور بیرون ملک میں پھیل چکے تھے۔ آپ کے حکم کی تعمیل میں آپ کے پرجوش مرید شیخ بدیع الدین ارشاد و ہدایت کے لئے جہانگیر کے دارالحکومت آگرہ کے لئے روانہ ہوئے۔ آگرہ میں انہیں بڑی کامیابی ملی اور آپ کے حلقۂ ادارت میں شامل ہونے والوں کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہوتا رہا۔ لیکن شیخ بدیع الدین سے ایک بہت بڑی غلطی یہ ہوئی کہ اپنے مرشد کی اجازت کے بغیر آگرہ کو خیر آباد کہہ کر اپنے وطن لوٹ گئے۔ ان کی یہ حرکت حضرت مجددؒ کو بہت گراں گذری اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ شیخ نے معافی مانگتے ہوئے آگرہ کا رخ کیا اور کافی زور و شور سے اس بار رشد و ہدایت میں مصروف ہوئے لیکن اسی زور سے ان کی مخالفت بھی شروع ہوگئی۔ اس کا اثر مرشد عالی حضرت مجددؒ پر بھی پہنچا اور زندان شاہی میں محبوس ہونا پڑا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ حضرت مجددؒ کی شہرت دور دور تک پھیل چکی تھی۔ بقول مولانا سید ابوالحسن ندوی:۔

"یہ وہ زمانہ تھا کہ حضرت مجدد کا آفتاب نصف النہار پر تھا اور
آپ کی سرگرمی و مصروفیت اور اسی کے ساتھ شہرت اور مقبولیت نقطہ
عروج پر، شاید اس میں بھی حکمت الٰہی تھی کہ اس عظمت و عروج کے
عین شباب کے زمانہ میں آپ کو اس ابتلاء و امتحان میں ڈال کر وہ مقام
عبدیت طے کرائے جائیں اور روحانی ترقی کے اس مقام پر پہنچا دیا

جائے جو عادتاً اس مجاہدہ و امتحان کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔'' ۱۹

حضرت مجددؒ کے خلاف جس شخص نے جہانگیر کو بھڑکایا وہ اس کا وزیر اعظم آصف جاہ تھا جو عقیدتاً شیعہ مذہب کا پیروکار تھا۔ وہ حضرت مجددؒ کی شہرت اور مقبولیت دیکھ کر حسد کی آگ میں جل رہا تھا۔ اس نے حضرت مجدد کے ایک مکتوب کے خلاف جہانگیر کی کان بھر دی اور شکایت کی کہ انہوں نے خط میں خود کو حضرت ابوبکرؓ سے افضل بتایا ہے۔ جہانگیر نے بڑے حیرت و استعجاب کا اظہار کیا اور اسے مسلم عقائد کے خلاف سمجھا اور خود پرستی پر محمول کیا۔ واضح ہو کہ یہ متنازعہ پاداش خط حضرت مجددؒ نے 1012ء ہجری میں اپنے پیرومرشد حضرت خواجہ باقی باللہ کو لکھا تھا اور اس کے پاداش میں گرفتاری سولہ سال بعد 1028 ہجری میں عمل میں آئی۔ لوگوں نے یہ خطرہ بھی محسوس کیا کہ حضرت مجدد شیخ بدیع الدین سہارنپوری کے ذریعہ فوج سے سانٹھ گانٹھ کر رہے ہیں اور بغاوت کا منصوبہ بنا رہے ہیں۔ ڈاکٹر برہان الدین فاروقی لکھتے ہیں:

> ''جہانگیر کے وزیر اعظم آصف جاہ نے جہانگیر کو مشورہ دیا کہ شیخ احمد کے باب میں احتیاط سے کام لیا جائے کیونکہ ان کا اثر ہندوستان ایران، توران اور بدخشان میں پھیلتا جا رہا ہے۔ اس نے یہ بھی مشورہ دیا کہ فوج کے سپاہیوں کو حضرت مجدد کے مریدین کے پاس آنے جانے اور عہد کرنے سے روکا جائے اور شیخ احمد کو نظر بند کر دیا جائے۔'' ۲۰

حضرت مجددؒ نے جو مکتوب اپنے پیرومرشد خواجہ باقی باللہ کو لکھے تھے اور جس پر گرفت کرتے ہوئے جہانگیر نے قلعۂ گوالیار میں نظر بند کر دیا۔ وہ خط حضرت مجددؒ کے مکتوبات کے مجموعہ جلد اول کا گیارہواں خط ہے جو کافی طویل ہے۔ میں یہاں اس

خط کا وہ تراشہ نقل کر رہا ہوں جس پر حضرت مجدد کا مواخذہ کیا گیا۔

"۔۔۔۔۔۔دوسری یہ عرض ہے کہ اس مقام کے ملاحظہ کے دوران یکے بعد دیگرے دوسرے مقامات عالیہ بھی ظاہر ہوتے گئے۔ نیاز و شکستگی کی جانب توجہ کے بعد جب اس سابق مقام سے دوسرے مقام پر پہنچایا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ مقام، ذوالنورین ہے۔ دوسرے خلفاء نے بھی اس مقام کو عبور کیا اور یہ مقام بھی تکمیل وارشاد کا مقام ہے اور اس مقام کے اوپر ایک اور مقام نظر آیا جب اس مقام پر پہنچا تھا معلوم ہوا کہ یہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا مقام ہے اور دوسرے خلفاء کا بھی وہاں عبور واقع ہوا ہے اور اس مقام سے اوپر حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا مقام ظاہر ہوا۔ بندہ اس مقام پر بھی پہنچا اور اپنے مشائخ میں حضرت خواجہ نقشبند قدس سرہٗ کو ہر مقام میں اپنے ہمراہ پاتا۔۔۔۔۔۔۔" ۲۱

حضرت مجددؒ کے خلیفہ شیخ بدیع الدین کی توجہ جب مذکورہ خط کی طرف مبذول کرائی گئی تو انہوں نے ایک مکتوب کے توسط سے اپنے پیرومرشد سے عبارت کی توضیح چاہی۔ اس سلسلے میں آپ نے ایک مفصل خط مرزا فتح اللہ کو لکھا جس میں ظاہر کیا گیا کہ میں قطعاً اپنے تئیں حضرت صدیق اکبر سے افضل نہیں سمجھتا۔ لکھتے ہیں:۔

"وہ شخص جو اپنے کو حضرت صدیق اکبر سے افضل جانے، اس کا حال دو امر سے خالی نہیں ہے۔ یا وہ زندیق محض ہے یا جاہل۔ وہ شخص جو حضرت عمرؓ کو حضرت صدیق سے افضل کہے، اہل سنت و الجماعت کے گروہ سے نکل جاتا ہے تو پھر اس شخص کا کیا حال ہے جو

اپنے آپ کو افضل جانے۔" ۲۲ے

حضرت شیخ بدیع الدین کے خط کے جواب میں ارشاد فرمایا:

"میں نے اصل خط اپنے مرشد کے نام لکھا تھا اور اس سلسلے کا یہ اصول ہے کہ مرید کو جتنے بھی واقعات پیش آئیں۔ صحیح ہوں یا سقیم ، بے تحاشا انہیں اپنے مرشد کے حضور میں عرض کر دینا چاہیے تا کہ غیر صحیح ہونے کی صورت میں ان کی تعبیر ہو سکے۔" ۲۲ے (الف)

حضرت مولانا سید ابوالحسن ندویؒ حضرت مجددؒ کی گرفتاری کی اصل وجہ حضرت مجدد سے عوام کی حد سے بڑھی ہوئی عقیدت بتاتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"راقم السطور کے نزدیک اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ حضرت مجدد کے ارکان سلطنت اور امرائے دربار سے خصوصی تعلقات ہو گئے تھے اور ان کو حضرت سے گہری عقیدت تھی ، جو ایک ایسے ذکی الحس حکمراں کے لئے جو اپنے والد کے خلاف علم بغاوت بلند کر چکا تھا اور بیٹوں سے زور آزمائی کر کے تختِ سلطنت پر بیٹھا تھا ، وسوسہ اندازہ کے لئے کافی تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جہانگیر کو ان مؤثر اور ولولہ انگیز خطوط کا بھی علم ہو گیا ہو ، جو حضرت مجدد نے ان ارکان سلطنت کو اصلاح حال اور حکومت کو اسلام کی حمایت اور دین کی حمیت کے سلسلے میں فرماتے تھے" ۲۳ے

جہانگیر نے حاکم سرہند کے معرفت حضرت مجدد کو بلا بھیجا۔ آپ پانچ مریدوں کے ساتھ تشریف لے گئے۔

آپ نے دربار آداب شاہی جو خلافِ شرع تھے ، ادا نہ کئے۔ بادشاہ نے سجدہ

کے لئے کہا۔ آپ نے انکار کرتے ہوئے کہا کہ میں نے خدا کے علاوہ کسی کو سجدہ نہیں کیا ہے اور نہ کروں گا۔ بادشاہ اس پر ناراض ہوا اور قلعۂ گوالیار میں بند کر دیا۔ حضرت مجدد کی گرفتاری کی اصل وجہ آپ کی عزیمت پسندی تھی۔ بقول علامہ اقبال

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفس گرم سے ہے گرمی احرار

شیخ محمد اکرام نے حضرت مجدد کے اسیر گوالیار کے سلسلے میں جہانگیر کی مصلحت اور نفسیات کا تجزیہ ان الفاظ میں کیا ہے:

''حضرت مجدد کی محبوسی جہانگیر کا ایسا فعل ہے جس کا کوئی جواز نہیں اور اس کے متعلق جہانگیر (یا اس کے درباری مورخ نے) جو بے ادبانہ الفاظ استعمال کئے وہ تو بہر صورت قابل مذمت ہیں۔ لیکن انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس امر کا اظہار کر دیا جائے کہ حضرت مجدد کو جہانگیر نے اس لئے طلب نہیں کیا تھا کہ اسے حضرت سے کوئی ذاتی عناد تھا۔ بلکہ اس طلبی کی ایک وجہ اگر ملکی مصلحتیں تھیں تو دوسری وجہ مذہبی تھی۔۔۔۔۔شاید مغل بادشاہ سیاسی مصلحتوں کی بنا پر نہ چاہتے تھے کہ مذہبی رہنماؤں کا اثر بہت بڑھ جائے۔'' ۲۴

مکتوب کے سلسلے میں حضرت مجدد پر جو الزام لگایا گیا تھا، جہانگیر کے پوتے داراشکوہ نے (م۔1070ھ/1659) اس کی پر زور تردید کی ہے، وہ لکھتا ہے:

''آخر سال میں شیخ پر بعض اشخاص نے یہ اعتراض کیا بلکہ تہمت لگائی کہ آپ اپنے کو خلفائے راشدین سے بھی افضل مانتے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ محض بہتان تھا جو مخالفین نے آپ پر لگایا تھا۔'' ۲۴(الف)

حضرت مجدد الف ثانیؒ گوالیار میں تقریباً ایک سال قید رہے۔ اس عرصے میں آپ نے اپنے رفقاء زنداں میں تبلیغ وارشاد کا کام بہت ہی دلجمعی اور سرگرمی سے شروع کر دیا۔ ساتھ ہی اہل خانہ اور احباب واقرباء کے نام مراسلے بھی ارسال فرماتے رہے۔ کئی ہزار غیر مسلم قیدی آپ کے دعوت وتبلیغ سے مسلمان ہو گئے۔ بقول مولانا سید ابوالحسن ندوی:

گوالیار کی نظر بندی اللہ تعالیٰ کی بہت سی حکمتوں اور دینی مصالح پر مبنی تھی ، اور ترقیات باطنی و ازدیادِ مقبولیت ومحبوبیت کا موجب ، یہاں اس یوسف زندانی نے یوسف کنعانی کی طرح اپنے رفقائے زنداں میں تبلیغ وارشاد کا کام پوری سرگرمی سے شروع کر دیا، اور پسِ زندان "یا صاحبی السجن أأرباب متفرقون خیر امن الله الواحد القهار" کی آواز اس بلند آہنگی سے بلند کی کہ قلعہ کے درودیوار گونج اٹھے، اور ان کی آواز باہر بھی سنی گئی، کہا جاتا ہے کہ کئی ہزار مسلم قیدی آپ کی دعوت ، تبلیغ اور صحبت وتربیت کے فیض سے مشرف بہ اسلام ہوئے اور سینکڑوں قیدی ارادت وصحبت سے سرفراز ہو کر درجات عالیہ تک پہنچے۔" [25]

ڈاکٹر آرنلڈ نے اپنی کتاب PERACHING OF ISLAM میں حضرت مجدد الف ثانیؒ کے گوالیار کی نظر بندی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''شہنشاہ جہانگیر (1628-1605) کے عہد میں ایک سنی عالم شیخ احمد مجدد نامی تھے ، جو شیعی عقائد کی تردید میں خاص طور پر مشہور تھے۔ شیعوں کو اس وقت دربار میں رسوخ حاصل تھا۔ ان لوگوں نے کسی بہانے سے انہیں قید کرادیا۔ دو برس وہ قید میں رہے

اوراس مدت میں انہوں نے اپنے رفقاء زنداں میں سے سینکڑوں بت پرستوں کو حلقہ بگوش بنالیا۔" ۲۶

Encyclopedia of Religions and Ethics میں حضرت مجددؒ کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے۔

"ہندوستان میں سترہویں صدی میں ایک عالم جن کا نام شیخ احمد مجدد تھا جو ناحق قید کر دیئے گئے تھے، ان کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے قید خانہ ساتھیوں میں سے کئی سو بت پرستوں کو مسلمان بنالیا۔" ۲۷

غرض ان تحریروں سے بھی یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ حضرت مجدد نے قلعۂ گوالیار میں قید و بند کے دوران بھی بیعت وارشاد کا سلسلہ جاری رکھا اور ہزاروں غیر مسلموں کو حلقہ بگوش اسلام کیا۔ آپ کی عظیم شخصیت کے اصل جوہر واقعۂ اسیری کے بعد ہی کھلے۔ قلعۂ گوالیار کی اسیری کے دوران میر محمد نعمان کے نام جو مکتوب ارسال کیا ہے ملاحظہ ہو اس کا تراشہ:

"اگر محض فضل خداوندی سے فیوض وارشاد الٰہی کا تسلسل اور اس کے غیر متناہی انعامات وعطیات کا پے در پے ظہور اس محبت کدہ میں مجھ جیسے شکستہ پر کے شامل حال نہ ہوتا تو قریب تھا کہ معاملہ یاس و ناامیدی کی حد کو پہنچ جاتا اور رشتہ امید شکستہ ہوجاتا، حمد ہے اس خداوند کی جس نے مجھ کو عین بلا سے عافیت عطا فرمائی اور ظلم و جفا میں عزت بخشی، مشقت و تکلیف میں مجھ پر احسان کیا اور راحت و مصیبت میں شکر کی توفیق دی اور انبیاء علیہم السلام کی پیروی کرنے والوں اور اولیائے کرام کے نقش قدم پر چلنے والوں اور علماء وصلحاء سے محبت رکھنے والوں میں داخل فرمایا، اس پر سبحانہٗ وتعالیٰ کی رحمتیں اور برکتیں نازل ہوں انبیاء کرام پر اولاً اور ان کے متبعین پر ثانیاً۔" ۲۸

کچھ دنوں کے بعد بادشاہ کو اپنے اس اقدام پر سخت ندامت ہوئی کہا جاتا ہے کہ بادشاہ کو خواب میں زیارت نبوی ہوئی اور اس نے دیکھا کہ حضور صلعم بطور تاسف اپنی انگلی دانتوں میں دبائے ہوئے فرمارہے ہیں کہ جہانگیر تو نے کتنے بڑے شخص کو قید کر دیا ۔اس طرح حضرت مجدد ایک سال تک گوالیار کے قلعہ میں قید رہنے کے بعد جمادی الآخر 1029ھ مطابق مئی 1620ء میں قید سے رہا ہوئے اور بڑی ہی عزت واحترام کے ساتھ قلعہ سے باہر تشریف لائے۔ حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:۔

"تین یوم سرہند میں قیام فرما کر معسکر شاہی آگرہ میں تشریف لے گئے ۔ ولی عہد شہزادہ خرم اور وزیر اعظم نے آپ کا استقبال کیا مگر بادشاہ نے حکم دیا کہ چند روز آپ ہمارے لشکر میں رہیں۔ آپ نے منظور فرمایا اور اس رفاقت سے بادشاہ اور اہل لشکر کو بہت فائدہ پہنچا۔ جہانگیر نے اپنے توزک میں لکھا ہے کہ میں نے خلعت اور ہزار روپیہ عنایت کیا اور جانے اور ساتھ رہنے کا اختیار دیا ۔انہوں نے ہمرکابی کو ترجیح دی۔" ۲۹

آگے چل کر مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ نے حضرت مجدد علیہ الرحمہ کے چند خطوط کے اقتباس نقل کئے ہیں جو انہوں نے اپنے صاحبزادوں کو لشکر کی رفاقت اور اس کے فوائد و برکات کے متعلق ارسال کئے تھے۔ مثلاً ایک خط میں حضرت مجدد علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

"لشکر میں اس طرح بے اختیار و بے رغبت دنیا بہت ہی غنیمت جانتا ہوں ،اور اس عرصہ کی ایک ساعت کو دوسری جگہوں کی بہت سی ساعتوں سے بہتر تصور کرتا ہوں۔" ۳۰

اس طرح آپ کو سارے لشکر میں سے ساری مملکت میں جہاں لشکر جاتا، تلقین

و ہدایت کا موقع ملتا۔ اس سے پہلے بھی جب آپ گوالیار قید خانے میں محبوس تھے، بیعت وارشاد کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے کئی بت پرستوں کو حلقہ بگوش اسلام کیا تھا۔ لشکر کے دوراں آپ کو بادشاہ کو بھی تلقین کرنے کا موقع ملتا۔ اس رفاقت سے بادشاہ اور اہل لشکر کو بہت فائدہ پہنچا۔ شاہی مجلس کی ایک صحبت کا ذکر کرتے ہوئے حضرت مجدد علیہ الرحمہ اپنے فرزندان کو ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

''فرزندان گرامی کا صحیفۂ شریفہ پہنچا، اللہ تعالیٰ کی حمد ہے کہ صحت وعافیت ہے۔ آج ہی جونئی بات رونما ہوئی اس کو لکھتا ہوں، غور سے سنیں۔ آج رات جو ہفتہ کی رات تھی مجلسِ شاہی میں گیا تھا۔ ایک پہر رات گذرنے کے بعد وہاں سے واپس آیا اور حافظ سے تین پارے سنے۔ دو پہر رات گذرنے کے بعد سویا۔''

''برخورداران ورفقاء میں جو بھی ساتھ ہیں ان سب کو وابستگی حاصل ہے اور ان کے احوال میں ترقی ہے، ان کے واسطے یہ چھاؤنی گویا کہ خانقاہ بن گئی ہے۔''[۱۳]

اس طرح لشکر میں جہانگیر کے ساتھ رہنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ حضرت مجدد علیہ الرحمہ کو اس کی اصلاح حال کا پورا موقع ملا۔ اس بات کا اندازہ ان کے مکاتیب سے ہوتا ہے کہ کس حکمت وموعظت کے ساتھ آپ نے جہانگیر کو اسلام کی طرف راغب کیا۔ اور ان اثرات کو زائل کرنے کی کوشش کی جو اکبر کی ناعاقبت اندیشی سے پیدا ہو گئے تھے۔ جہاں تک جہانگیر کی حضرت کے ساتھ گہری عقیدت اور باقاعدہ بیعت وارشاد کا ذکر اکثر کتابوں میں ہے اس کا کوئی مستند تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ مثلاً مولانا محمد میاں لکھتے ہیں:۔

''بہر حال ان مجالس خصوصی اور توجہات کی برکت تھی کہ بادشاہ

نے آپ کے دست حق پرست پر توبہ کی، شراب و کباب اور دوسری
منہیات سے ایسی کامل بے تعلقی اختیار کی کہ بایدوشاید۔" ۳۲
مذکورہ بیان میں صداقت کا شائبہ تک نہیں تزک جہانگیری کے مطالعہ سے
انکشاف ہوتا ہے کہ جہانگیر، آخر وقت تک شراب پیتا رہا۔ آخر زمانے میں جب وہ
کشمیر میں بستر علالت پر تھا، اس کے متعلق مرزا ہادی بیگ لکھتا ہے:۔

"ان کی بھوک جاتی رہی اور طبیعت افیون سے بھی متنفر ہوگئی
، جس کے وہ چالیس سال سے عادی تھے۔ شراب انگوری کے چند
پیالوں کے سوا کھانے پینے کی تمام چیزیں چھوٹ گئیں۔" ۳۳

مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے اپنی کتاب دعوت و عزیمت (جلد چہارم) میں
جہانگیر کی حضرت مجددؒ سے بیعت کے سلسلے میں ذکر کیا ہے کہ اس کی تصدیق نہیں ملتی۔
اس سلسلے میں وہ پروفیسر فرمان کی کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

"پروفیسر فرمان نے اپنی کتاب (ص:36-35 میں) بھی
یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ جہانگیر کی ارادت ثابت نہیں اور اس میں کوئی
بڑا تغیر پیدا نہیں ہوا۔ دوسرے قدیم سوانح نگاروں نے نہ جہانگیر کی
بیعت کا ذکر کیا ہے نہ شاہجہاں کی۔ البتہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا
کہ جہانگیر نے اس رفاقت سے فائدہ اٹھایا، اس کے اندر نئے دینی
رجحان پیدا ہونے، منہدم مساجد کی دوبارہ تعمیر، اور مفتوحہ علاقوں میں
دینی قیام کی دلچسپی میں اس کو بہت دخل تھا۔ 1031ھ قلعہ کانگرہ کی
فتح کے موقع پر اس نے جس طرح اپنی اسلامیت کا اظہار کیا اور وہاں
شعار اسلام کا اجراء کرایا اس سے بھی اس تبدیلی اور دینی ترقی کا پتہ چلتا
ہے جس کو مجدد صاحب کی شرف ہم کابی کا فیض کہا جا سکتا ہے۔" ۳۴

حضرت مجدد علیہ الرحمہ 1622ء میں لشکر کے ساتھ ہی اجمیر تشریف لے گئے۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کے مزار کی زیارت کی اور دیر تک مراقب رہے اور بڑا فیض حاصل کیا۔ خواجہ محمد ہاشم کشمی ان کے ساتھ تھے۔ مراقبے سے فارغ ہو کر ان سے فرمایا:۔

ترجمہ:۔ اس لشکر سے رہائی کی کوشش نہ کریں اور معاملہ اللہ کی رضا پر چھوڑ دیں۔" ۳۵

اب آپ کی عمر زیادہ ہو رہی تھی۔ سفر میں تکلیف ہوتی تھی۔ جسم کی کمزوری غالب آ رہی تھی ایک دن فرمایا "ہمارے انتقال کے آثار ظاہر ہو رہے ہیں۔" ایک خط میں تحریر فرمایا:

"زندگی کے اختتام کے دن قریب ہیں اور فرزند دور۔" ۳۶

اس خط کے ملتے ہی دونوں صاحبزادگان خدمت بابرکت میں اجمیر شریف حاضر ہوئے۔ حضرت مجددؒ نے چند روز ان کو خلوت میں رکھا۔ پھر خواجہ محمد سعید اور خواجہ محمد معصوم سے فرمایا:

"مجھے اب اس دنیا سے کسی طرح کی دلچسپی اور اس کی طرف التفات نہیں اب اس دنیا میں چلنا چاہئے اور جانے کے آثار بھی نظر آ رہے ہیں" ۳۷

غرض 1033 ہجری میں حضرت مجدد علیہ الرحمہ جہانگیر سے اجازت لے کر سرہند کے لئے روانہ ہو گئے یہاں پہنچ کر آپ نے خلوت اختیار کی۔ سوائے مخدوم زادوں اور دو تین خادموں کے علاوہ کسی کو ملنے کی اجازت نہ تھی۔ سوائے نماز پنجگانہ اور جمعہ کے باہر تشریف نہ لاتے تھے۔ سارا وقت ذکر و استغفار کرتے تھے۔ اسی درمیان آپ پر دمے کا بہت سخت حملہ ہوا۔ پھر طبیعت بحال ہوئی۔ چند دن صحت کے ساتھ گذرے لیکن آپ موت کا اکثر ذکر کرتے رہے اور اللہ تعالیٰ کی عنایات اور انعامات بے حساب کا تذکرہ فرماتے رہے۔ کثرت سے خیرات دی۔ 23 صفر کو اپنی

تمام پوشاکیں اپنے خدام کو تقسیم کر دیئے۔ جسم مبارک پر چونکہ کوئی روئی دار کپڑا نہیں تھا۔ ٹھنڈی ہوا کا اثر ہوا۔ دوبارہ بخار ہو گیا۔ 27 صفر کی رات کو تہجد کے وقت بیدار ہوئے۔ بخار ہی کی حالت میں کھڑے ہو کر نماز تہجد ادا کی اور فرمایا:

''ایں آخری تہجد است (یہ ہماری آخری تہجد ہے)

آخری وقت صاحبزادگان کو وصیت فرمائی۔ پھر اپنی قبر کے لئے وصیت فرمائی۔ فرمایا کہ میری تجہیز و تکفین میں سنت پر پورا عمل کیا جائے، کوئی سنت ترک نہ کی جائے۔ اہلیہ محترمہ سے فرمایا کہ چونکہ میری رحلت تمہاری رحلت سے پہلے معلوم ہوتی ہے اس لئے میرے کفن کا سامان اپنے مہر سے کرنا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد موت کا پیغام آ پہنچا اور 28 صفر 1034 ھجری بروز سہ شنبہ مطابق 10 دسمبر 1624ء بوقت چاشت آپ نے جان عزیز کو جان جاناں کے سپرد کر دی (انا لـلّـه و انا اليه راجعون) اس وقت آپ کی عمر تریسٹھ سال تھی۔ مولانا زید ابوالحسن کی تحقیق کے مطابق:۔

''موت کے وقت حضرت کی عمر شریف قمری حساب سے باسٹھ سال چار ماہ چودہ دن اور شمسی حساب سے ساٹھ سال چھ ماہ پانچ دن کے ہوئی'' ۳۸

غسل کے پہلے اور غسل کے بعد بھی نماز کے طریقے پر ہاتھ بندھے ہوئے تھے اور یہ حالت آخر تک قائم رہی۔ تجہیز و تکفین کا سامان سب سنت کے مطابق کیا گیا۔ فرزند کلاں خواجہ محمد سعید نے نماز جنازہ کی امامت کی۔ خواجہ محمد کشمی علیہ الرحمہ نے اس آیت سے تاریخ وفات نکالی۔

الا ان اولیـاء الـله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون 1034 (آگاہ ہو جاؤ، بیشک اللہ کے دوستوں پر کوئی خوف نہیں)

علامہ اقبالؔ پر شیخ احمد سرہندی کے
صوفیانہ افکار و نظریات کے اثرات

یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ اقبال کے فکر و فن کی تعمیر میں کم و بیش مشرق و مغرب کے تمام اکابر صوفیا اور شعرا نے حصہ لیا ہے۔ ان میں سے بہت سارے مفکرین، مدبرین کے افکار و نظریات سے اختلاف بھی تھا اور بعض سے اتفاق و عقیدت بھی۔ مثلاً اقبالؔ نے افلاطون کے عینی فلسفہ کی اس لئے مخالفت کی کہ یہ وحدت الوجودی فلسفے کی اساس اول ہے۔ اسی طرح اقبال نے خواجہ حافظ شیرازی پر تنقید کرتے ہوئے تصوف کو ایک خواب آور چیز قرار دیا تھا اور اس کے زہریلی اثرات سے خبردار کرتے ہوئے حافظ کے مسلک کو گوسفندی مسلک قرار دیا۔ لیکن بقول ان کے، مقصد محض لٹریری اصول کی تشریح و توضیح تھا۔ خواجہ کی نجی زندگی یا ان کی شخصیت کو مجروح کرنا اقبال کا مقصد نہیں۔ اقبال نے خواجہ حافظ کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف کھلے دل سے کرتے ہوئے ان کے کلام کی سحر انگیزی، آہنگ اور اثر کی خوب تعریف کی ہے۔ اسی طرح شاعر مشرق حسین بن منصور حلاج کے نظریۂ تصوف کے سخت مخالف تھے لیکن حلاج کی انا پسندی نے خودی کی بیداری میں جو کردار ادا کیا ہے اس کی تعریف و تحسین میں کئی اشعار کہے ہیں ۔ جہاں تک شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے اثرات و استفادہ کا معاملہ ہے مجھے کہنے دیجئے کہ اقبال کا صوفیانہ مسلک و نقطۂ نظر حضرت شیخ احمد سرہندی سے متاثر و

مستعار ہے۔ وہ تصوف کے مختلف دبستانوں میں شریعت اسلامی کے نمائندہ دبستانوں کی حیثیت سے شیخ احمد سرہندی کے مکتب فکر کو اہمیت دیتے ہیں اوران کو اپنے تصورمردمومن کا نمونہ تسلیم کرتے ہیں۔

اقبال نے جہاں اپنے مرشد رومی کے اثرات کو سب سے زیادہ قبول کرتے ہوئے حقیقت کی آگہی کے لئے منطقی دلائل و براہین پر وجدان کو ترجیح دی۔ ترک نفس پر تزکیۂ نفس یا تعمیر خودی کو فوقیت دی۔ سکونی اور مکتبی صوفیانہ نظریات کے مخالف رہے اوراس کو جہد و عمل اور کارزار حیات کے منافی سمجھا۔ اقبال اس حوالے سے شیخ احمد سرہندی کے مکتبہ فکر و خیال کے بھی نمائندہ ہیں۔ اقبال کو اس کا احساس اور زبردست احساس تھا کہ خودی کی نفی اسلام پر عجمی تصوف کے اثرات کا نتیجہ ہے اور قطعی غیر اسلامی ہے۔ قرآن کی تعلیمات کے مطابق خودی کا ثبات اور استحکام ایمان کے لئے لازمی ہے اس کے بغیر مومن، مومن نہیں ہوسکتا۔ شیخ احمد سرہندی نے بھی اپنے زمانے میں اسلامی قومیت کی بنیاد رکھی۔ سترہویں صدی میں اکبری فتوحات کے بعد اسلام میں جو بعض دوسری مذہبی رسوم داخل ہوگئی تھیں۔ شیخ احمد سرہندی نے ان کے خلاف تحریک چلائی اور اسلامی قومیت کا ایک واضح تصویر پیش کیا۔ اقبال کو شیخ کی اسی خصوصیت نے متاثر کیا۔ دونوں نے تصوف کے ایسے سلسلے کو فروغ دیا جس میں شرع اسلامی کی پابندی تھی ۔ اقبال کو حضرت مجدد الف ثانی سے کس قدر عقیدت تھی اس کا اظہار انہوں نے سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں کیا ہے:۔

''خواجہ نقشبند اور مجدد سرہند کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے مگر افسوس ہے کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگین ہے یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں میں خود بیعت

رکھتا ہوں۔" ۳۹

علامہ اقبال رسمی عجمی تصوف کو زوال اسلام کا ایک اہم سبب قرار دیتے ہیں۔ حضرت شیخ احمد سرہندی نے بھی اس سلسلۂ تصوف کی اشاعت کی جس کا تعلق شریعت سے ہو۔ بقول شیخ محمد اکرام:۔

"حضرت مجدد کی اہم اسلامی خدمت یہ ہے کہ آپ نے اس سلسلۂ تصوف کی اشاعت کی جو ہندوستانی طریقوں میں شریعت سے قریب ترین ہے۔ ہندوستان میں شروع ہی سے اسلام پر تصوف کا رنگ اس قدر چڑھا ہوا ہے کہ بیسویں صدی کے شروع تک کسی کو یہ خیال بھی نہ ہوتا تھا کہ کسی صوفیانہ سلسلے میں داخل ہوئے بغیر انسان اسلام کی برکات سے مستفید ہوسکتا ہے۔ ایسی حالت میں اسلام کی بڑی خدمت اسی میں تھی کہ ایک ایسے صوفیانہ سلسلے کو ترقی دی جائے جو بعض دوسرے سلسلوں کی طرح شرع سے آزادانہ ہو۔ حضرت مجدد نے یہی کیا اور ہندوستان کے مشہور اور پرانے سلسلوں کو چھوڑ کر ایک ایسے طریق کی اشاعت کی، جس میں شرع اسلام کی پیروی پر بڑا زور ہے۔ جواہر مجددیہ کے مصنف لکھتے ہیں کہ "اس طریقے کے تمامی اصول اور فروغ میں اتباع سنتِ سنیہ اور اجتناب بدعتِ نامرضیہ بدرجۂ کمال ہے۔ یعنی اصحاب کبار کا سالباس مشروط ہے۔ انہی کی سی معاشرت، ویسے ہی کم ریاضتیں اور فیضانِ کثیر اور کمالاتِ ولایت کے علاوہ کمالاتِ نبوت کی بھی تعلیم ہے۔ نہ اس میں چلہ کشی کی ضرورت ہے نہ ذکر بالجہر کی اجازت ہے۔ نہ سماع بالمزامیر ہے نہ

قبول پر روشنی۔ نہ غلاف و چادر اندازی۔ نہ ہجوم عورات ۔ نہ سجدہ تعظیمی۔ نہ سر کا جھکانا۔ نہ بوسہ دینا۔ نہ توحید وجودی و دعوائے اناالحق وہمہ اوست ۔ نہ مریدوں کو پیروں کی قدمبوسی کا حکم ۔ نہ مرید عورتوں کی ان کے پیروں سے بے پردگی" ۱۴۰

علامہ اقبال بھی حضرت مجدد علیہ الرحمہ کے روحانی، علمی اور جہاد قلمی ولسانی کے باعث سب سے زیادہ معترف تھے اور عقیدت مند بھی۔ اقبال کے دل ودماغ پر حضرت مجدد علیہ الرحمہ کی غیرتِ ایمانی، جوش جہاد، طاغوتی نظام سے نبرد آزما ہونے کا عزم۔ جرأت وحق گوئی کا زبردست اور گہرا اثر تھا۔ پوری تفصیل جاوید اقبال کی زبانی:۔

"اقبال کی دونوں بیویاں سردار بیگم اور مختار بیگم 1913ء سے لے کر 1923ء تک اولاد سے محروم رہیں، مگر عجیب اتفاق ہے کہ 1924ء کے اوائل میں دونوں تقریباً ایک ہی وقت میں امید سے ہوئیں۔ دونوں کی آپس میں بے حد محبت تھی۔ اس لئے طے پایا کہ دونوں اپنی اپنی اولاد کا تبادلہ کرلیں گی اور ایک کی اولاد دوسری پالیں گی۔ اقبال جو جب معلوم ہوا کہ ان کی دونوں بیگمات امید سے ہیں تو 1924ء کی گرمیوں میں شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے مزار پر سرہند شریف پہنچے اور دعاء کی کہ اگر خدا تعالیٰ انہیں اولاد نرینہ سے نوازتا ہے تو پھر اسے احیائے اسلام اور مسلمانوں کی خدمت اسی طرح انجام دینے کی توفیق عطا کرے جس طرح شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ کو عطا کی تھی"۔ ۱۴۱

ڈاکٹر فرمان فتحپوری نے ڈاکٹر جاوید اقبال کی زبانی پوری تفصیل بیان کی ہے۔

یہاں من وعن نقل کرنا غیر مناسب نہ ہوگا۔

''اقبال کو شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ سے کتنا گہرا لگاؤ، کیسی عقیدت تھی اس کا اندازہ ایک واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال بیان کرتے ہیں کہ ''میری پیدائش سے چند سال قبل ابا جان شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے اور دعاء کی کہ اللہ تعالیٰ انہیں ایک بیٹا عطا کرے۔ آپ نے حضرت مجددؒ سے یہ عہد بھی کیا کہ اگر خداوند تعالیٰ نے انہیں بیٹا دیا تو اسے ساتھ لے کر مزار پر حاضر ہوں گے۔ آپ کی دعا پوری ہوئی اور کچھ عرصہ بعد جب میں نے ہوش سنبھالا تو مجھے اپنے ہمراہ لے کر دوبارہ سرہند شریف پہنچے۔ اس سفر کے دھندلے سے تصورات میری نگاہوں کے سامنے ابھرتے ہیں کہ میں ان کے ساتھ انگلی پکڑے مزار میں داخل ہو رہا ہوں، گنبد کے تیرہ و تار مگر پروقار ماحول نے مجھ پر ایک ہیبت سی طاری کر رکھی ہے، پھٹی پھٹی آنکھوں سے میں اپنے چاروں طرف گھور رہا ہوں جیسے میں اس مقام کی خاموش ویرانی سے کچھ کچھ شناسا ہوں۔ ابا جان نے مجھے اپنے قریب بٹھالیا۔ پھر انہوں نے قرآن مجید کا ایک پارہ منگوایا اور دیر تک پڑھتے رہے۔ اس وقت صرف ہم دو ہی تربت کے قریب بیٹھے تھے۔ گنبد کی خاموش اور تاریک فضا میں ان کی آواز کی گونج ایک ہولناک ارتعاش پیدا کر رہی تھی۔ میں نے دیکھا کہ ان کی آنکھوں سے آنسو منڈ کر رخساروں پر ڈھلک آئے ہیں۔ ایک روز ٹھہرنے کے بعد ہم گھر واپس آ گئے لیکن مجھ پر اس راز کا انکشاف نہ ہوا کہ آخر مزار

پر جانے کا مقصد کیا تھا اور وہ آنسو کس لئے تھے۔" ۴۲

مدتوں بعد جب جاوید اقبال 1949ء میں تحصیلِ علم کی خاطر انگلستان گئے اور وہاں انہوں نے شیخ احمد سرہندیؒ کی تعلیمات خصوصاً ان کے مکتوبات کا مطالعہ کیا اور علامہ اقبال و شیخ احمد کے افکار و خیالات میں یکرنگی و مماثلت محسوس کی۔ اس وقت انہیں اس سوال کا جواب ملا کہ علامہ نے ان کی پیدائش کے لئے شیخ احمد سرہندیؒ کی بارگاہ میں دعا کیوں کی تھی اور بعد میں انہیں اپنے ہمراہ لے کر بارگاہ مجدد میں دوبارہ حاضری کیوں دی تھی۔ خود علامہ پر شیخ احمدؒ کے مزار پر حاضری دینے کا کیا اثر ہوا تھا، اس کا حال بھی انہوں نے اپنے ایک خط میں اس طور پر لکھ دیا کہ "مزار نے میرے دل پر بہت اثر کیا۔ بڑا پاکیزہ مقام ہے۔ پانی کا سرد و شرین ہے۔ سرہند کے کھنڈر دیکھ کر مجھے مصر کا قدیم شہر فسطاط یاد آ گیا جس کی بنیاد حضرت عمر بن العاص نے رکھی تھی۔ اگر کھدائی ہو تو معلوم نہیں اس زمانے کی تہذیب و تمدن کے متعلق کیا انکشافات ہوں۔ یہ شہر فرخ سیر کے زمانے تک بحال تھا اور موجودہ لاہور سے وسعت اور آبادی سے دگنا۔" مزار کی زیارت کا تاثر اقبال کے ذہن میں دیر تک رہا اور انہوں نے اس تاثر کو نظم کا جامہ پہنایا۔

حاضر ہوا میں شیخ مجددؒ کی لحد پر — وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مطلعِ انوار
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے — اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے — جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیِ احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہباں — اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار
کی عرض یہ میں نے کہ عطا فقر ہو مجھ کو — آنکھیں میری بینا ہیں لیکن نہیں بیدار

اقبال اکابر تصوف کے ساتھ بہت گہری عقیدت رکھتے تھے۔ اپنی شاعری اور نثر میں اقبال نے جن صوفیائے کرام کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ ان میں رومی بھی

ہیں اور ابن عربی اور جامی بھی ۔ ان کے علاوہ حضرت نظام الدین اولیاء اور مجدد حضرت شیخ احمد سرہندی بھی ۔ رومی کو تو اقبال نے اپنا ''پیر'' اور ''مرشد'' تسلیم کیا ہے ۔ ''آفتاب آمد دلیل آفتاب'' کے مصداق ان اکابر صوفیا کا تذکرہ ہی ان کے کارناموں اور خدمات کے اعتراف کا اشاریہ بن جاتا ہے اور شاہراہ تصوف پر گامزن ہو جانے کی دلیل بھی ۔ محمد دین فوق نے اپنی کتاب ''یادرفتگان'' جب علامہ اقبال کی خدمت میں بھیجی اور علامہ نے ان کا مطالعہ کیا تو اس چھوٹی سی کتاب نے علامہ کے دل پر گہرا اثر ڈالا اور وہ اتنا روئے کہ بے خود ہو گئے ۔ ملاحظہ ہو خط کا پورا متن :۔

''ڈیر فوق!

اہل اللہ کے حالات نے جو آپ نے بنام ''یادِرفتگاں'' تحریر فرمائے ہیں ، مجھ پر بڑا اثر کیا اور بعض باتوں نے تو جو آپ نے اس چھوٹی سی کتاب میں درج کی ہیں مجھے اتنا رلایا کہ میں بے خود ہو گیا ۔ خدا کرے آپ کی توجہ اس طرف لگی رہے ۔ زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نجات اسی میں ہے کہ ان لوگوں کے حیرت ناک تذکروں کو زندہ کیا جائے ۔ میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کے زوال کی اصل علت حسنِ ظن کا دور ہو جانا ہے ۔

بھائی فوق ! خود بھی اس گوہر نایاب کی تلاش میں رہو جو بادشاہوں کے خزانوں میں نہیں مل سکتا بلکہ کسی خرقہ پوش کے پاؤں کی خاک میں اتفاقیہ مل جاتا ہے ۔ والسلام'' آپ کا دوست ، (شیخ) محمد اقبال ، ایم اے ۔ پرفیسر ، گورنمنٹ کالج ، لاہور ۔'' ۴۳

''یادرفتگان'' بزرگانِ سلف کے متعلق کتاب ہے اس کا دوسرا نام ''تذکرہ

صوفیائے لاہور'' بھی ہے۔ بشیر احمد دار کہتے ہیں کہ اسی کتاب کے مطالعے سے متاثر ہو کر اقبال نے وہ نظم لکھی تھی جس کا ایک شعر ہے ۔

تمنا درد دل کی ہے تو کر خدمت فقیروں کی　　نہیں ملتا یہ گوہر بادشاہوں کے خزینوں میں

وحدت الوجود اور وحدت الشّہود

(شیخ احمد سرہندی اور اقبالؔ کی نظر میں)

قبل اس کے کہ حضرت شیخ مجدد الف ثانیؒ اور علامہ اقبالؔ کے مابین شریعت، طریقت،، دینی افکار، نظریہ وحدت الوجود و وحدت الشہود کے حوالے سے گفتگو کی جائے اور اس سلسلے میں دونوں کے خیالات میں کس قسم کی ہم آہنگی، مشابہت وافتراق ہے، ان پر روشنی ڈالی جائے مناسب ہوگا کہ تصوف کی دو اہم اصطلاح ''وحدت الوجود'' اور ''وحدت الشہود'' کے متعلق اجمالی جائزہ لیا جائے۔ ان دونوں اہم نظریات نے یقیناً فہم وشعور، علم وادراک کے مختلف دریچے وا کئے ہیں اور تفکر وتدبر کا موقع فراہم کیا ہے۔ آیئے! ان دونوں نظریے کی وضاحت کی جائے۔

نظریۂ وحدت الوجود:۔ وحدت الوجود تصوف کی ایک اصطلاح ہے۔ جس کا اصطلاحی معنیٰ ہے وجود کی وحدت یا ایک ہونا۔ اس کا عام مفہوم یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شے اپنا وجود نہیں رکھتی جو کچھ نظر آتا ہے سب خدا ہی ہے یعنی خدا ہر شئے ہے اور ہر شئے خدا ہے۔ صوفیانہ کے نزدیک اس کی تشریح یوں بھی ہوسکتی ہے کہ وجود حقیقی کے مظاہر ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ کائنات کے خدا کے جلوے مضمر ہیں۔ وحدت الوجودی صوفیاء کائنات کی باقی اشیا کو خدا کی صفات مانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے انتہائی محبت کی وجہ سے انہیں مشاہدہ کی حالت میں سب کچھ نظر نہیں آتا۔ دونوں کے نزدیک وحدۃ الوجود کا مفہوم یہ ہے:۔

''انسان اللہ تعالیٰ سے جو محبت کرتا ہے، اس محبت کی مشق کی

وجہ سے وہ انسان آخر اللہ تعالیٰ سے واصل ہوجاتا ہے۔ سالک اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات میں غرق ہوجاتا ہے اور اس کی اپنی ہستی باقی نہیں رہتی بلکہ ذاتِ حقیقی کا ایک حصہ بن جاتی ہے۔'' ۴۴؎

صوفیا نے وحدت الوجود کی تاویلات مختلف طور پر پیش کی جو اسلام کی ابتداء میں موجود نہ تھیں۔ اس نظریے کو ایسی ایسی تعبیرات پیش کی گئیں جس سے تصوف کا ایک مستقل باب رقم ہوا جس کے نتیجے میں تصوف کے کئی اصطلاحات بھی وجود میں آئے مثلاً فنا، بقا، استغراق واتحاد، حق اور حلول وغیرہ اور بحث ومباحث کا سلسلہ بھی شروع ہوا۔ اس کی تعریفیں اپنے اپنے طور پر کی گئیں۔ کسی نے کہا کہ سالک جب حق کا نظارہ دیکھتا ہے تو باقی موجودات اسے نظر نہیں آتیں لیکن حقیقت میں وہ موجودات ایک ایک وجود کی صورت میں موجود ہوتی ہے۔ کسی نے کہا کہ وجود صرف ایک ہے وہ تو اللہ کی ذات ہے۔ وحدت الوجود عقیدے کے مضمرات ونتائج واضح تصویر ثناء الحق نے اپنی تصنیف ''وحدت الوجود و وحدت الشہود'' میں اس طرح پیش کی ہے:۔

''نظریۂ وحدت الوجود کی رو سے وجود صرف ایک ہے اور وہ ہے ذاتِ خداوندی۔ کائنات کی تمام اشیا اس کی صفات کے مختلف مظاہر اور شیون ہیں۔ ہمہ وقت وہ ذات اپنی شانوں کا طرح طرح سے اظہار کرتی رہتی ہے۔ اسی کی طرف قرآن مجید کے الفاظ **کل یوم ھو فی شأن** اشارہ کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے بموجب ذات خداوندی اور کائنات ایک دوسرے کے عین ہیں اور اس میں دوئی کا کوئی شائبہ نہیں۔ ذات خداوندی ایک بحرِ ناپید کنار ہے اور اشیا کائنات اس کی سطح پر گہرے بلبلے اور بھنور ہیں، جو برابر ابھرتے اور مٹتے رہتے ہیں، جس طرح ان چیزوں کی دریا سے علاحدہ کوئی حیثیت نہیں اسی طرح اشیاء کائنات بھی ذات خداوندی سے علاحدہ ہوکر غیر حقیقی اور معدوم ہیں۔ جیسے دریا اپنی ذات

میں حقیقی اور قائم بالذات ہے اور لہریں اور بلبلے وغیرہ محض عوارض ہیں،
اسی طرح ذات خداوندی حقیقی اور قائم بالذات ہے اور اشیاء کائنات محض
عارض ہیں۔قرآن نے ھو الاول و الآخر و الظاھر و الباطن
وھو بکل شیء محیط سے اس سر مکتوم کو آشکار کردیا ہے۔" ؎۴۵

شیخ محی الدین ابن عربی وہ پہلا شخص ہے جس نے وحدت الوجود کی تشریحات منظم طور پر کیں اور اسے مضبوط بنیادیں فراہم کیں ۔ان کا عقیدہ یہ تھا کہ خالق اور مخلوق میں کوئی بنیادی فرق نہیں ۔ جو شخص خالق اور مخلوق میں فرق کا قائل ہے وہ اس حقیقت کے ادراک سے نا آشنا ہے جو خود اس کی ذات کے اندر موجود ہے۔ان کے نزدیک عالم اور خدا کی نسبت عینیت کی نسبت ہے۔اس عینیت کا اثبات یا تو وہ وجود عالم کی نفی سے کرتے ہیں یا اللہ تعالیٰ کی اثبات سے۔وجود عالم کی نفی کی صورت میں وہ کہتے ہیں کہ عالم ہی خدا ہے۔یہ اسی واحد ذات کی تجلی ہے جس میں اس وحدت نے اپنے تئیں نمو کیا ہے۔

محی الدین ابن عربی کا شمار شیخ عبد القادر جیلانیؒ کے قریبی روحانی اولاد اور ممتاز ترین اساطین صوفیاء میں ہوتا ہے ۔جنہیں شیخ اکبر کے نام سے بھی ملقب کیا جاتا ہے۔ شیخ محی الدین 27 رمضان المبارک 560ہجری بمطابق 7اگست 1165 کو اندلس کے صوبہ مرسیہ میں پیدا ہوئے۔

تیس سال تک الشبیلہ میں تحصیل علم کے بعد مشرق کی طرف سفر کیا اور دمشق میں قیام پذیر ہوئے۔آپ نے متعدد شادیاں کیں اور آپ کی کئی اولادیں ہوئیں آپ کی اولادوں میں سعد الدین بن محمد اور عماد الدین ابو عبداللہ آپ کی جسمانی اور روحانی اولاد کی حیثیت سے بہت ہی معروف و مقبول ہوئے۔ابتدائی زندگی سے ہی تصوف کے رجحانات نے شیخ کی زندگی میں اپنے نقش چھوڑ دیئے" فصوص الحکم" اور "فتوحات مکیہ" آپ کی بہت ہی مشہور تصانیف ہیں۔ابن عربی شیخ اکبر کے نام سے

بھی مشہور ہیں ۔ بہت متنازعہ شخصیت ہیں۔ ایک گروہ انہیں ولی کامل مانتا ہے تو دوسرے گروہ کے نزدیک وہ ملحد ہیں۔ان کا انتقال 1240ء میں دمشق میں ہوا۔

ابن عربی جب وحدت الوجود کے نقیب، نمائندہ بلکہ بڑے مفسر بن کر سامنے آئے تو علماء وصوفیا نے ان پر بہت سے اعتراضات بھی کئے اور ان کے اس نظریے کو خلاف شریعت اور غیر اسلامی قرار دیا۔ان پر جو اعتراضات ہوئے ۔ ان میں بہت سارے علماء وصوفیا کہتے ہیں کہ وحدت الوجود قرآن سے ثابت نہیں ہے۔ یہ فلسفیانہ حیثیت رکھتی ہے۔ مثلاً ان کے عقیدے پر معترضین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ شیخ اپنی کتابوں میں بار بار کہتے ہیں کہ لاموجود الا اللہ یعنی سوائے اللہ کے کوئی موجود نہیں ہے ۔اس سے شرائع کا ابطال لازم آتا ہے۔ دوسری طرف معترضین کی ایک بڑی تعداد اس نظریے کو ہندو فلسفیہ و یدانیت سے اخذ اور فلسفہ نو فلاطونیت (Neo-Platonic) سے متاثر مانتے ہیں۔فلسفۂ نوفلاطونیت یونانی مفکر افلاطون کے افکار وخیالات کی تشریح ہے جو تیسری صدی عیسوی کے آخر میں ایک School of Theught کی شکل میں سامنے آیا ہے۔ وحدت الوجود کو تسلیم کرنے والوں اور حامیوں کی بھی ایک طویل فہرست ہے جن میں ذوالنون مصری، حضرت جنید بغدادی، بایزید بسطامی، حسین ابن منصور حلاج، ابوبکر شبلی وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔

جس طرح وحدت الوجود کے حامی بہت سے جلیل القدر صوفیاء وعلماء تھے اسی طرح بہت سے جلیل القدر علما وصوفیا نے اس کی مخالفت بھی کی ۔ابن عربی اور ان کے نظریے کے سب سے بڑے مخالف شیخ الاسلام تقی الدین حافظ ابن تیمیہ (661-728) ہیں جنہوں نے وحدت الوجود کے ہمہ گیر نظریے کے رد میں ”فی الابطال وحدت الوجود“ کے نام سے ایک علمی رسالہ لکھا جس میں آپ نے ابن عربی کے تصور توحید پر مدلل بحث کی ہے۔ یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ جس شہر دمشق میں ابن عربی کا انتقال (638ہجری) میں ہوا اور ان کی آخری آرام گاہ بھی اسی شہر میں ہے

ٹھیک تیئس (23) سال بعد اسی شہر میں امام ابن تیمیہ نے ہوش سنبھالا، تعلیم و تربیت حاصل کی اور یگانہ علمی و ذہنی کمالات کو پہنچے۔ابن تیمیہ کے بعد ابن خلدون، ابن الحجر عسقلانی، ابراہیم البقائی نے بھی ابن عربی اور ان کے نظریات پر شدید تنقید کی اور اسے اپنا موضوع بحث بنایا۔ ابراہیم البقائی نے تو وحدت الوجود کے رد میں ''تنبیہ نبی علی التکفیر ابن عربی'' اور تحریر العباد من اہل الضاد بدعت الاتحاد'' کے نام سے دو کتابیں تحریر کیں۔اس نظریے کے سخت مخالفین میں ایک اہم نام علاء الدولہ السمنانی کا نام بھی بہت نمایاں ہے۔خراسان کے ایک دولت مند گھرانے میں پیدا ہونے والے علاء الدولہ سمنانی 750-659ہجری) نے شیخ اکبر ابن عربی کے نظریہ کے خلاف مسلسل مناظرات جاری رکھے اور اپنے خطوط میں بھی جا بجا ذکر کیا ہے۔ان کے نزدیک سالک طریقت کی انتہائی منزل ''توحید'' نہیں عبودیت ہے۔ان کے ملفوظات کو ان کے مرید اقبال ابن سابق سیستانی نے مرتب کیا جس کے کئی نسخے ''چہل مجلس'' یا'' ملفوظاتِ شیخ علاء الدولہ'' کے عنوان سے کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔

ہندوستان میں عقیدہ وحدت الوجود آٹھویں صدی ہجری میں متعارف ہوا۔گرچہ یہ ملک اس مسلک و ذوق کا مؤید اور داعی قدیم ترین زمانے سے رہا ہے۔بعض مورخین تصوف تو اس نظریے کے بھی حامی ہیں کہ وہ متصوفین اسلام جن کا تعلق ایران، عراق اور مغرب سے رہا ہے توحید وجودی کا سبق ہندوستان ہی سے لیا تھا۔ ہندوستان بہت پہلے سے ''ہمہ اوست'' عقیدہ کا علمبردار رہا ہے۔ابن عربی کے نظریہ ''وحدت الوجود نے یہاں آ کر گہرا اور شوخ رنگ اختیار کر لیا اور اس مسلک کے ماننے والوں میں ایک نیا جوش، ایک نئی امنگ، ایک نیا مکتب خیال پیدا کر دیا۔بقول مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ:

> ''-----یہاں کے مشائخ میں ایک بڑی تعداد اس مشرب کی حامی و حامل اور مبلغ و داعی نظر آتی ہے ان میں خاص طور پر سلسلہ چشتیہ صابریہ کے نامی وگرامی شیخ شاہ عبدالقدوس گنگوہی

(م۔944ھ) شیخ عبدالرزاق جھنجھانوی (م۔949ھ) شیخ عبد العزیز دہلوی معروف بہ شکر بار (م۔975ھ) شیخ محمد ابن فضل اللہ برہانپوری (م۔1029ھ) اور شیخ محبّ اللہ الٰہ آبادی (م۔1058ھ) ۴۶

پروفیسر تو قیر عالم فلاحی اپنے مضمون ''فلسفۂ وحدت الوجود اور محی الدین ابن عربی میں مضمون کے اختتام پر اس نظریے کے متعلق یوں رقم طراز ہیں:

''چھٹی صدی ہجری کے حضرت محی الدین ابن عربی وہ پہلے شخص ہیں جو وحدت الوجود کے فلسفہ کے موسس اور شارح سمجھے جاتے ہیں اور بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس فلسفہ کو منضبط کرنے کا سہرا انہی کے سر بندھتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ موجود بالذات صرف خدا ہے اور اشیاء کا ثبات موجود بالعرض ہے۔ دوسرے الفاظ میں شیخ ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کا خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ خدا کا وجود جوہر اصلی ہے اور سارے اشیا کائنات اس کی مخلوق ہیں۔ لیکن خالق ومخلوق اور عبد و معبود کے درمیان ایک سالک طریقت اگر فرق و امتیاز روا نہیں رکھتا ہے تو وہ عارف باللہ نہیں ہوسکتا ۔ایک عارف باللہ یا میدان تصوف کے شہہ سوار کے لئے حب الٰہی میں استغراق اور وجد و سرور کی کیفیت تو قابل ستائش بلکہ مطلوب ہے لیکن اس کیفیت میں سب کا انکار کر کے کبھی انا الحق اور کبھی سبحانک شانی کا اظہار معیوب و مذموم ہے۔'' ۴۷

❁❁❁

اختتامیہ

گزشتہ ابواب میں وحدت الوجود کے عقیدے پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے کہ شیخ ابن عربی نے اس نظریے کو علمی رنگ میں پیش کیا اور اسے اتنی مضبوط بنیادوں پر کھڑا کیا کہ بعد کے بہت سے صوفیا نے اس نظریے کی حمایت کی۔ مولانا شبلی نے اپنی کتاب ''سوانح مولانا روم'' میں بہت کھلے الفاظ میں واضح کیا ہے کہ مولانا جلال الدین رومی شیخ ابن عربی کے متبعین میں سے تھے، وحدت الوجود کے قائل تھے اور یہ وحدت الوجود کلیتاً ''ہمہ اوست'' کے نظریے پر مبنی تھا۔ اپنی باتوں کو تقویت بخشنے کے لئے مولانا شبلی نے رومی کے اشعار بھی نقل کئے ہیں۔ عبیداللہ سندھی نے اپنے مضمون ''شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کا فلسفہ'' میں حضرت خواجہ باقی باللہ نقشبندی کو فکری طور پر ابن عربی کا پیش رو کہا ہے۔ شاہ عبدالعزیز کا ایک فتویٰ ان کی کتاب ''فتاویٰ عزیزیہ'' میں درج ہے کہ ''توحید وجود غیر شرعی نہیں ہے۔'' میں نے گزشتہ صفحات میں وحدت الوجود کو تسلیم کرنے والے صوفیاء کا ذکر کیا ہے۔ اس فہرست میں ذوالنون مصری، جنید بغدادی، بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج، ابوبکر شبلی کے علاوہ قطب الدین الحمدی، صلاح الدین الصفوی، شہاب الدین سہروردی، فخر الدین رازی، جلال الدین سیوطی، عبدالرزاق القاشانی اور عبدالغنی النابلسی کے نام بھی قابل ذکر ہیں جو نہ صرف اس نظریے کے بے پناہ قائل تھے بلکہ مبلغ بھی تھے۔ سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ ابن عربی کو آٹھویں صدی ہجری میں عبدالکریم الجیلی جیسا ہمنوا مل گیا جس کی

تصنیف ''انسانِ کامل'' کے اقبال بھی معترف ہیں لیکن یہ بات بھی صداقت پر مبنی ہے کہ نظریۂ وحدت الوجود کوئی دینی یا مذہبی مسئلہ نہیں ہے بلکہ بنیادی طور پر یہ فلسفیانہ بحث کا موضوع رہا ہے۔ صوفیا، علماء کی ایک بڑی تعداد نے اسے دینی اور اسلامی رنگ میں پیش کرنے کی کوششیں تو ضرور کی ہیں۔ مگر قرآن کریم سے اس نظریے کو واضح تائید حاصل نہ ہو سکی۔

شیخ ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کے سب سے بڑے مخالفین میں شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کا نام آتا ہے جنہوں نے ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کی رد میں ایک رسالہ ''فی الابطال وحدت الوجود'' لکھا۔ بقول مولانا سید ابوالحسن ندوی:۔

> ''۔۔۔۔۔۔۔۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی مخالفت شیخ اکبر سے ذاتی اور جذباتی نہیں، وہ دینی حمیت اور شرعی غیرت کی بنا پر ہے اور سلف اور خلف میں اس کی بے شمار نظیریں ملتی ہیں کہ اہلِ حمیت اور محافظین شریعت نے جب کسی شخص کا کوئی ایسا قول دیکھا جو اس کو سنت و شریعت کے نصوص اور اس کے متواتر قطعی عقائد کے خلاف نظر آیا تو انہوں نے اس قول کی تردید کی اور صاحب قول کی عظمت و شہرت اور اس کی ولایت اور مقبولیت کے آثار بھی اس کو اس تردید سے باز نہ رکھ سکے۔'' [۴۸]

علامہ ابن تیمیہ کے بعد وحدت الوجود کی رد میں جن علماء اور صوفیاء نے مدلل اور علمی بحث کی ہے ان میں سب سے اہم اور نمایاں نام شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کا ہے۔ آپ نے مثالوں اور دلائل سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ وحدت الوجود کا عقیدہ جس کی رو سے سالک خدا سے متحد ہو جائے اور سالک، خدا اور کائنات سب

ایک ہی وجود تسلیم کر لیا جائے، بالکل غیر اسلامی اور غلط نظریہ ہے بلکہ آپ نے اس نظریے کے ڈانڈے کفر والحاد سے ملائے ہیں۔ اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آپ شروع میں وحدت الوجود کے نظریے کے قائل تھے جیسا کہ آپ کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے۔ ایک زمانے تک آپ نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو ایک ہی چیز سمجھا اور اس میں اختلاف و فرق محض لفظی سمجھا۔ ان کے والد بزرگوار عبدالاحد بھی وحدت الوجود کے خیال کے تھے۔ اپنے پیرومرشد حضرت خواجہ باقی باللہ کے بارے میں ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:۔

"حضرت قبلہ گاہی حضرت خواجہ باقی باللہ کچھ عرصے تک توحید وجودی کا مشرب رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنے رسائل و مکتوبات میں اس کا بھی اظہار فرمایا ہے لیکن آخر میں کمالِ عنایت خداوندی نے ان کو اس مقام سے ترقی عطا فرمائی اور ایسی شاہراہ پر ڈال دیا جس سے اس معرفت کی تنگی سے خلاصی ہوگئی۔" ۴۹

حضرت مجدد شروع سے وحدت الوجود کے مخالف نہیں تھے بلکہ "اتحاد فی ذات حق" کے مخالف تھے۔ آپ وحدت الوجود کو اس طرح مانتے تھے کہ اس مرحلے میں سالک جو کچھ دیکھتا ہے وہ ظلّیت کے اعتبار سے دیکھتا ہے۔ بعد میں آپ وحدت الوجود کے مخالف ہوگئے۔ لکھتے ہیں:۔

"یہ فقیر بھی کچھ عرصے تک حضرت کی خدمت میں یہی مسلک توحید رکھتا تھا، اور اس طریقۂ کار کی تائید میں بہت سے مقدمات کشفیہ بھی ظاہر ہوگئے تھے، مگر خداوند تعالیٰ کی عنایت نے اس مقام سے آگے بڑھا کر جس مقام سے چاہا مشرف فرمایا۔" ۵۰

اب ان کی نگاہ میں وحدت الوجود ایک ادنیٰ مقام تھا۔ لہٰذا اس عقیدے پر سخت تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

میں نے وحدت الوجود سے آگے مقام پایا ہے اور میں اب اس نظریے کو نہیں مان سکتا۔ یہ وضاحت آپ کی اس تحریر سے ہوتی ہے کہ بعدازاں ایک بالکل نیا روحانی تجربہ میری روح پر غالب آ گیا اور میں نے معلوم کیا کہ میں آئندہ وحدت الوجود کو نہیں مان سکتا تاہم مجھے اپنے کشف کے اظہار میں تامل تھا کیوں کہ میں عرصہ دراز تک وحدت الوجود کا معتقد رہ چکا تھا۔ آخر کار مجھ پر اس کا انکار بصراحت تمام لازم آیا اور مجھ پر منکشف ہو گیا کہ وحدت الوجود ایک ادنیٰ مقام ہے اور میں ایک بالاتر مقام پر پہنچ گیا ہوں یعنی مقام ظلّیت پر۔ اگر چہ میں اب بھی دراصل وحدت الوجود کے انکار پر راضی نہ تھا کیوں کہ تمام بڑے بڑے متصوفین نے اسے مانا تھا لیکن اس کا انکار نا گزیر واقع ہو گیا تھا، بہر کیف میری آرزو تھی کہ میں مقام ظلیت ہی میں رہوں کیوں کہ ظلّیت سے وحدت الوجود سے نسبت تھی۔ اس میں اپنے تیئں اور اس عالم کی تیئں کا ظل محسوس کرتا تھا لیکن فضل خداوندی دست گیر ہوا اور میں اعلیٰ مقام یعنی مقام عبدیت پر فائز ہو گیا۔'' ۵۱

احسان عباسی نے لکھا ہے:۔

''حضرت مجدد کی توجہ نے حضرت خواجہ باقی باللہ علیہ الرحمہ کو بھی توحید وجودی سے توحید شہودی تک پہنچا دیا۔'' ۵۲

حضرت مجدد خود ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:۔

''معرفت پناہی، قبلہ گاہی حضرت خواجہ قدس اللہ سرہٗ کچھ
عرصہ تک مشرب توحید وجودی پر قائم اور اپنے رسائل ومکتوبات میں
اس کا اظہار بھی فرماتے رہے لیکن آخر کار حق سبحانہٗ تعالیٰ نے اپنی
کمال عنایت سے اس مقام سے ترقی عطا فرمائی اور شاہراہ پر گامزن
کر دیا اور معرفت کی اس تنگی سے نجات دی۔'' ۵۳ے

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے ''زبدۃ المقامات'' کے حوالے سے لکھا ہے:

''خواجہ باقی باللہ علیہ الرحمہ نے خود تسلیم کیا ہے کہ میں شیخ احمد کے
فیض روحانی کی بدولت وحدت وجود کے کوچہ تنگ سے نکلا ہوں۔''

دونوں عقیدوں میں خط امتیاز کھینچتے ہوئے حضرت مجدد شیخ فرید بخاری کو لکھے گئے ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:۔

''وہ تحریر جو سلوک کے دوران حضرات صوفیاء کو حاصل ہوتی
ہے اس کی دو قسمیں ہیں توحید شہودی و توحید وجودی۔ توحید شہودی نام
ہے ایک دیکھنے کا یعنی سالک کا مشہود سوائے ایک کے نہ ہو، اور توحید
وجودی نام ہے، ایک کو موجود جاننے کا اور غیر کو معدوم سمجھنے کا۔'' ۵۴ے

اس طرح آپ نے عقیدۂ وحدت الوجود کی نئی توجیہہ کرتے ہوئے وحدت الشہود کا نظریہ قائم کیا۔ مسلمان صوفیاء اور علماء کے اختلاف رفع کئے۔ توحید شہودی اور اس کے اثبات کی ترجیح پر لکھتے رہے اور اس طرح تصوف کو احکام شرعی کے حدود میں لے آنے کی سعی مستحسن کی۔ اس کا سب سے مثبت پہلو یہ ہے کہ اس سے تصوف میں لوگوں کا اعتبار و اعتماد بڑھا۔ طریقت و شریعت کی دوریاں کم ہوئیں۔ اپنے نظریات کی اشاعت مکتوبات کے ذریعہ کی۔ انہوں نے وحدت الشہود کا نظریہ پیش کر

کے خالق ومخلوق کے اتحاد وحلول کے تصور کی پوری بیخ کنی کی جو تمام بدعات کا جڑ اور توحید وجودی سے جو غلط فہمیاں پیدا ہوگئی تھیں۔ بقول مولانا سید ابوالحسن ندویؒ:۔

"۔۔۔۔۔۔۔۔۔ توحید وجودی کے قائلین اور اس کے مبلغوں اور داعیوں میں (حضرت مجدد کے زمانے میں بھی) ایک بڑی تعداد ایسی پیدا ہوگئی تھی جس نے اپنے کو قیود شرعی اور فرائض و واجبات اسلامی سے آزاد سمجھ لیا تھا اور یہ سمجھ کر کہ جب سب حق کی طرف سے ہے، بلکہ سب حق ہے، تو پھر حق و باطل کی تفریق اور کفر وایمان کے امتیاز کا کیا سوال۔ انہوں نے شریعت اور اس پر عمل درآمد کو عوام کے درجہ کی ایک چیز سمجھ لیا تھا۔ ان کے نزدیک مقصود اصلی (توحید وجودی) اس سے بلند تر مقام اور اس سے آگے کی منزل تھی جو کاملینِ راہ اور واصلین بارگاہ کو حاصل ہوتی ہے۔" ۵۵

مشہور مستشرقین پیٹر ہارڈی (Peter Hardy) نے عقیدۂ وحدت الشہود کی مقبولیت اور کامیابی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"شیخ احمد سرہندی کی بڑی کامیابی یہی ہے کہ انہوں نے ہندی اسلام کو متصوفانہ انتہا پسندی سے خود تصوف کے ذریعہ نجات دلائی۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ جس نظریہ کی انہوں نے تردید کی اور اس کے مطلب و مفہوم اور قدر و قیمت کا ان کو ذاتی طور پر ادراک تھا۔" ۵٦

حضرت مجدد شیخ احمد سرہندی علیہ الرحمہ کے مسلک وحدت الشہود کی تائید ہر طرف سے ہوئی شاہ ولی اللہ کے پوتے مولوی اسمٰعیل کا بھی یہی مسلک رہا۔ اس کے علاوہ خواجہ میر ناصر عندلیب۔ خواجہ میر درد وغیرہ کے نام بھی قابل ذکر ہیں۔ حضرت

مجدد علیہ الرحمہ کے نقش قدم پر چلنے والوں میں ایک اہم اور نمایاں نام حضرت سید احمد شہید رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ بقول مولانا سید ابوالحسن ندوی:۔

"اس سلسلۂ عالیہ میں مجدد صاحب کے بعد اگر کسی شیخ طریقت اور عارف و محقق کے یہاں وحدۃ الشہود کا واضح اور بے آمیز نظریہ اور تلقین پائی جاتی ہے، اور وہ اس بارے میں حضرت مجدد کے نقش قدم پر نظر آتے ہیں، تو وہ سلسلہ مجددیہ احمدیہ کے مشہور شیخ طریقت داعی الی اللہ اور مجاہد فی سبیل اللہ حضرت سید احمد شہیدؒ رائے بریلوی ہیں، جن کے یہاں وحدۃ الوجود کی پرچھائیں اور تاویل و اعتذار کا کوئی عکس نظر نہیں آتا۔" ۵۷

حضرت مجدد کے بعد بھی وحدت الوجود کے عقیدے کی مخالفت ہوتی رہی اور اس نظریے کو صحو، اتحاد اور حلول کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا گیا۔ متاخرین میں جن صوفیاء اور مفکرین نے اس نظریے پر تنقید کی ان میں ایک نمایاں نام علامہ اقبال کا ہے۔ یہ نظریہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے خواہ جتنا بھی حسین معلوم ہوتا ہو لیکن اسلامی عقیدے کی رو سے قابل اعتراض بھی ہے اور اسلام کے تصور توحید سے متصادم بھی۔ اقبال بھی حضرت مجدد علیہ الرحمہ کی طرح اپنے ابتدائی دور میں عقیدہ وحدت الوجود کے حامی تھے (جس کی تفصیل اقبال اور رومی کے باب میں آ چکی ہے) لیکن بقول اقبال قرآن پاک کے گہرے مطالعے اور تدبر کے بعد وہ وحدت الوجود کے منکر ہو گئے۔ اقبال 1905ء میں یورپ گئے 1908ء میں وہاں سے واپسی کے بعد کے ان کے افکار و نظریات میں زبردست تبدیلی آئی۔ مغربی فلسفہ ایرانی الٰہیات کے وسیع مطالعے سے ان کے فکر میں ایک انقلاب آیا۔ مغرب کے جارحانہ قوم پرستی کے مشاہدے سے ان

کے دل و دماغ میں قومیت کا تصور ایک نئے انداز میں اجاگر ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ قوم و وطن کے رجز خواں ہونے کے بجائے ملت اسلامیہ کے زیر سایہ احترام آدمیت و انسانیت کے پیامبر کی شکل میں ابھرنے لگے اور حجازی کو بلند آہنگی عطا کرنے میں مصروف ہو گئے۔ اقبال کے افکار و نظریات کی تبدیلی کا سراغ ان کی نظمیں ''طلباء علی گڑھ کے نام''، ''ترانہ ملی''، ''وطنیت'' وغیرہ سے لگایا جا سکتا ہے۔ آگے چل کر 1912ء میں ان کی طویل نظم ''شمع اور شاعر'' چھپی جس میں عقیدہ وحدت الوجود کے خلاف کھل کر اشارے کئے گئے ہیں۔ نظم کا اختتام رجائیت سے لبریز اور یقین امید سے شرابور ہے۔ نظم کا اختتام اس شعر پر ہوتا ہے۔

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

30 دسمبر 1915ء کو علامہ اقبال نے ایک خط خواجہ حسن نظامی کے نام ارسال کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا کیوں کہ یوروپین فلسفہ بہ حیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن مجید میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بہ غور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور محض اسی مقصد کے لئے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوف ناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔'' ۵۸؎

اسی خط میں توحید اور وحدت الوجود کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں بلکہ مقدم الذکر خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ۔ توحید کے مقابلہ میں اس کی ضد لفظ کثرت نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے اور وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ تمام عالم کی حقیقت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے یعنی عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے، باقی جو کچھ کثرت تمام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے۔ صوفیا نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے لیکن یہ سوال کسی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو واضح کرتا ہے؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے محض دھوکہ ہے اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وصف نہیں رکھتی اور اگر کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا انکشاف اس سے نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقول طور سے ثابت کرنا فضول ہے جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیا نے کیا ہے۔ نہ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ پہنچتا

ہے، کیوں کہ قرآن کی تعلیم کی رو سے فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن کریم کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کرسکنا مذہبی زندگی کے لئے نہایت مفید ہوتا بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی۔'' ۵۹

1915ء میں ہی اقبال کی فارسی شعری تصنیف ''اسرار خودی'' شائع ہوئی۔ اندازہ لگایا جا سکتا ہے 1912ء کے بعد وجودی تصوف کی مخالفت کتنے نقطۂ عروج پر تھی۔ مثنوی ''اسرار خودی'' کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

''انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نکتۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے ذہن و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔۔۔۔۔ اور ایرانی شعراء کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔'' ۶۰

اقبال نے اپنے مکاتیب اور خطبات میں کئی مقامات پر تصوف کے سلسلے میں

اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تصوف کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ سرتاسر ایک خارجی چیز ہے۔ اپنی باتوں کو تقویت بخشنے کے لئے ایک خط کا تراشہ نقل کرنا غیر مناسب نہ ہوگا۔ یہ خط مشہور عالم دین مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ہے:

''اس میں ذرا شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمینِ اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب وہوا میں پرورش پائی ہے۔ آپ کو خیر القرون والی حدیث یاد ہوگی اس میں نبی کریمؐ فرماتے ہیں کہ میری امت میں تین قرنوں کے بعد سمن (ویظہر فیہم السمن) کا ظہور ہوگا۔ میں نے اس پر دو تین مضامین اخبار ''وکیل'' امرتسر میں شائع کئے تھے جن کا مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ ''سمن'' سے مراد رہبانیت ہے، جو وسط ایشیا کی اقوام میں مسلمانوں سے پہلے عام تھی، ائمہ محدثین نے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے یہ لکھا ہے کہ اس لفظ سے مراد عیش پرستی ہے، مگر لسانی تحقیق سے محدثین کا خیال صحیح نہیں کھلتا۔ افسوس ہے کہ عدیم الفرصتی اور علالت کی وجہ سے میں ان مضامین کا سلسلہ جاری نہ رکھ سکا۔ میرا تو عقیدہ ہے کہ غلو فی الزہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمبت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ خواجہ نقشبند اور مجدد سرہند کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے۔ مگر افسوس ہے کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگین ہے، یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں میں خود بیعت رکھتا ہوں، حالانکہ حضرت محی الدین کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا۔'' [۶۱]

اقبال تصوف کے مخالف نہیں تھے۔ وہ وحدت الوجود کے مخالف اس لئے

ہوئے کہ انہوں نے ایک دانشور کی طرح غور کیا تو یہ نکتہ منکشف ہوا کہ اس طرح کے تصوف میں عجمی تخیلات واعمال کی آمیزش ہے جو اسلام کی روح کے منافی ہے۔ مولانا سلیمان ندوی کے نام مذکورہ بالا خط سے اس سچائی پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک خط سراج الدین پال کے نام ہے جس میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

''ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی اثرات کے زیر اثر ہیں۔ ان کو عربی اسلام اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں ہے۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایران ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی (اسرار خودی) میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہؐ کے منہ سے ہوئی۔ صوفیوں نے اسے تصوف پر حملہ تصور کیا ہے اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے۔'' ۶۲

اقبال نے اپنے دور میں اسلام اور مسلمانوں کی حالت پر غور کیا تو انہیں اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ حقیقتوں سے فرار کی تعلیم نے مسلمانوں کی قوت عمل کو فنا کرنے میں کلیدی کردار ادا کیا ہے جس کا منفی پہلو یہ اجاگر ہوا کہ مسلمانوں کے دین و مذہب سے رہبانیت کی بو آنے لگی۔ یہ فرار اور گریز کا عمل قرآن حکیم کی تعلیم کے منافی ہے اس لئے کہ قرآن کریم انسان کو عمل صالح کی تعلیم دیتا ہے۔ اقبال کو اس کا احساس ہوا کہ گریز اور فرار کی کیفیت مسلمانوں کے یہاں تصوف کی اس تعلیم سے پیدا ہوئی جو بظاہر تو بہت دلکش تھی لیکن بباطن بہت خطرناک۔ چنانچہ اسی زمانے میں سراج الدین پال کو لکھے گئے ایک خط میں فرماتے ہیں:۔

''شعراء العجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے

باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔اسلام سے پہلے بھی ایرانی
قوم میں یہ میلان طبع موجود تھا اور اگر چہ اسلام نے کچھ عرصے تک
اس کا نشوونما نہیں ہونے دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی
مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک
ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بناء وحدت الوجود تھی۔ان شعراء نے
نہایت عجیب وغریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی
تردید وتنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم
بیان کیا ہے۔اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ
درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات
کے لئے ضروری تصور کرتا ہے تو شعراء عجم اس شعائرِ اسلام میں کوئی
اور معنیٰ تلاش کرتے ہیں۔'' مثلاً:

غازی زپئے شہادت اندر تگ وپوست   غافل کہ شہید عشق فاضل ترازوست
در روز قیامت ایں باد کے ماند   این کشتۂ دشمن است وآن کشتۂ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے اور قابل تعریف مگر
انصاف سے دیکھئے تو جہاد اسلامی کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب
اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جاسکتا۔شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ
جس کو اس نے زہر دیا ہے اس کو احساس بھی اس امر کا نہیں ہوسکتا ہے
کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آب حیات پلایا
گیا ہے۔آہ! مسلمان کئی صدیوں سے یہی سمجھ رہے ہیں۔'' ۶۳

18 دسمبر 1915ء کو علامہ اقبال نے خواجہ حسن نظامی کو ایک خط میں لکھا ہے:

''حضرت امام ربانی نے مکتوبات میں ایک جگہ بحث کی ہے

کہ، گسستن اچھا ہے یا پیوستن، میرے نزدیک گسستن عینِ اسلام

ہے اور پیوستن رہبانیت یا ایرانی تصوف ہے اور اسی کے خلاف میں

صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں ۔ گزشتہ علمائے اسلام نے ایسا ہی کیا

ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے ۔ آپ کو یاد ہوگا کہ

جب آپ نے مجھے سر الوصال کا خطاب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا

تھا کہ مجھے سر الفراق کہا جائے اس وقت میرے ذہن میں یہی امتیاز

تھا جو مجدد الف ثانی نے کیا ہے ۔ آپ کے تصوف کی اصطلاح میں

اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شان عبدیت انتہائی

کمال روحِ انسانی کا ہے ۔ اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں یا

محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں ''عدم محض'' ہے یا با الفاظ دیگر یوں

کہیئے کہ 'حالت سکر' منشائے اسلام اور قوانین حیات کے مخالف ہے

اور 'حالت صحو' جس کا دوسرا نام اسلام ہے، قوانین حیات کے عین

مطابق ہے اور رسول اکرمؐ کا منشا یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا ہوں جن کی

مستقل حالت کیفیت، صحو، ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریم کے صحابہ

میں صدیق و عمر تو بکثرت ملے مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا،

مضمون بہت طویل ہے اور اس مختصر خط میں سما نہیں سکتا ۔ میں ان شاء

اللہ اس پر مفصل بحث کروں گا جب حالات مساعدت کریں گے ۔ مگر

شیخ محی الدین ابن عربی کے ذکر سے ایک بات یاد آ گئی جو عرض کرتا

ہوں ۔ اس واسطے کہ آپ کو غلط فہمی نہ رہے ۔ میں شیخ کی عظمت و

فضیلت کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بہت بڑے حکماء میں سمجھتا ہوں ۔ مجھ کو ان کے اسلام میں کوئی شک نہیں ۔ کیوں کہ جو عقائد (مسئلہ قدم ارواح و مسئلہ وحدت الوجود) ان کے ہیں ان کو انہوں نے فلسفہ کی بناء پر نہیں مانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن کی آیات سے استنباط کیا ہے۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط، قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں ۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل ان کی ہے، وہ منطقی یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط ۔ میرے نزدیک ان کی تعبیر یا تاویل جو کچھ ہے صحیح نہیں ہے، اس واسطے گو میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں ۔ مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں ۔" ۶۴ے

15 جنوری 1916ء کے "وکیل" لاہور میں تحریر فرماتے ہیں:

"اگر وقت نے مساعدت کی تو میں تحریک تصوف کی ایک مفصل تاریخ لکھوں گا ۔ انشاءاللہ ایسا کرنا تصوف پر حملہ نہیں بلکہ تصوف کی خیر خواہی ہے کیوں کہ میرا مقصد یہ دکھانا ہوگا کہ اس تحریک میں غیر اسلامی عناصر کون کون سے ہیں اور اسلامی عناصر کون کون سے ۔" ۶۵ے

جہاں تک حضرت مجدد الف ثانی کے نظریے وحدت الشہود اور علامہ اقبال کا اس نظریے سے متاثر ہونے کا معاملہ ہے، اس سلسلے میں ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی ایک تحریر نقل کرنا نامناسب نہ ہوگا ۔ ملاحظہ ہو یہ تراشہ:۔

"تصوف اور شریعت کے سلسلے میں مجدد الف ثانی اور اقبال کے نقطہ ہائے نظر کے مختصر تذکرے کی روشنی میں یہ پتہ لگانا مشکل نہیں رہ جاتا ہے کہ ان دونوں کے خیالات میں کس قسم کی ہم آہنگی

ہے اور مجدد الف ثانی سے اقبال کیوں متاثر ہیں ۔ مجدد الف ثانی، سیرت اور فکر دونوں کے لحاظ سے اسی مردِ مومن کے ترجمان ہیں جس کا ہیولیٰ علامہ اپنے ذہن میں رکھتے تھے۔ فکرِ اقبال اور فکرِ مجدد الف ثانی کے اتصال کے خاص پہلو یہ ہیں: دونوں اس بات کے آرزومند ہیں کہ مسلمانوں کو اسلاف کی سی عظمت و شہرت حاصل ہو، دونوں کو اس بات کی فکر تھی کہ لوگوں کے خیالات کا رخ حقیقی اسلام کی طرف پھیرا جائے اور دین کے احیاء کے لئے ہر ممکن کوشش کی جائے۔ دونوں محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کو گمراہ کن جانتے ہیں اور دونوں کا پختہ عقیدہ اور اصرار تھا کہ آنحضرتؐ کا اسوۂ حسنہ زندگی کے لئے معراجِ کمال کی حیثیت رکھتا ہے۔ حقیقت شناسی کے سلسلے میں دونوں علم و عقل کے مقابلے میں الہام و وجدان کو زیادہ اہم خیال کرتے ہیں لیکن کارزارِ حیات میں تفکر و تدبر، برہان و استدلال اور سعی و عمل کی نفی نہیں کرتے ۔ دونوں تصوف اور طریقت کے قائل ہیں اور کشف و الہام پر عقیدہ رکھتے ہیں لیکن کتاب و سنت سے سرموانحراف پسند نہیں کرتے اور طریقت کو ہر حال میں شریعت کا پابند رکھنا چاہتے ہیں۔ دونوں کا یقین ہے کہ حق تعالیٰ وراء الوراء ہے اور بندے کا خدا کے ساتھ وصال امرِ وصال ہے۔ دونوں کی خواہش ہے کہ علماء و مشائخ فقہی موشگافیوں میں الجھے رہنے کے بجائے شریعت کے احکام کی پابندی کریں اور اپنے کردار و سیرت سے دوسروں کو بھی عمل کی ترغیب دیں، اور دونوں کے فکر و نظر، تقریر و تحریر کا اصل مقصود

یہ تھا کہ مسلمانوں میں اسلام کا صحیح جوش وخروش اور جذبۂ عمل پیدا کیا جائے ، شریعت کو بروئے کار لایا جائے ، تصوف و طریقت کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اسے قرآن وسنت کے مطابق بنایا جائے اور اتباعِ سیدِ کونین کو سعادتِ دارین سمجھا جائے ۔ دونوں کا مسلکِ خاص اور دونوں کا پیغام یہ تھا کہ"

مصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست   اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

"فرق یہ ہے کہ اقبال نے جن خیالات کی اشاعت بیسویں صدی کے نصف اول میں کی، مجدد الف ثانی سترہویں صدی ہی میں کر چکے تھے اس لئے یہ کہنا نامناسب نہ ہوگا کہ اقبال کے ذہن کو مجدد الف ثانی کے ہی افکار سے روشنی ملی ہے اور وہ اسی روشنی کے احترام واعتراف میں مجدد الف ثانی کو برصغیر میں مسلم قومیت کا بانی سمجھتے تھے۔" ٦٦؎

❁❁❁

حواشی:

۱	مولانا ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت جلد چہارم	ص:146
۲	بحوالہ کتاب: مجدد الف ثانی، پروفیسر ڈاکٹر مسعود		ص:30
۳	ایضا	ایضا	ص:32
۴	حضرت مجدد الف ثانی	زبدۃ المقامات	ص:145
۵	مکتوب شریف دفتر اول ''دار المعرفت'' مرتبہ خواجہ یار محمد بدخشی		ص:227
۶	عبدالماجد دریا آبادی بحوالہ: رود کوثر شیخ محمد اکرام		ص:325
۷	شیخ محمد اکرام	رود کوثر	ص:282
۸	ڈاکٹر محمد باقر: مضمون ابوالفضل مشمولہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بحوالہ دعوت و عزیمت ابوالحسن علی ندوی		103-104
۹	عبدالقادر بدایونی	منتخب التواریخ جلد 2	ص:322
۱۰	مولانا ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت جلد 4	ص:113
۱۱	عبدالقادر بدایونی	منتخب التواریخ جلد 2	ص:251
۱۲	ایضا	ایضا	ص:260
۱۳	Mughal Rule in India S. Edu		
۱۴	مولانا ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت جلد چہارم ص:131-132	
۱۴	(الف) مولانا ابوالحسن علی ندوی، مقدمہ سیرۃ احمد شہید		ص:30-31
۱۵	مولانا ابوالکلام آزاد	تذکرہ	ص:
۱۶	مولانا ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت	ص:163
۱۷	مکتوب بنام سید صدر جہاں، بحوالہ: مکتوبات شریف		
۱۸	حضرت مجدد الف ثانی مکتوب 54 دفتر سوم مشمولہ، تاریخ دعوت وعزیمت		ص:322
۱۹	مولانا سید ابوالحسن علی علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت جلد 4	ص:165-166
۲۰	ڈاکٹر برہان الدین فاروقی: مجدد الف ثانی کا نظریہ توحید مطبوعہ لاہور 1947		ص:36
۲۱	حضرت مجدد مکتوبات شریف	مکتوب نمبر 11	ص:22-23
۲۲	الف ایضا	مکتوب نمبر 29	ص:48
۲۳	مولانا ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت جلد 4	ص:167

۲۴۔ شیخ محمد اکرام رودِ کوثر ص:269

۲۴۔ (الف) ''دارا شکوہ'' سفینۃ الاولیاء

۲۵۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی تاریخ دعوت وعزیمت جلد4 ص:170-169

۲۶۔ Preaching of Islam 1956 Page 412 T.W. Arnold

۲۷۔ Religious and Ethics by Janes Histing 1956 Page

The Encyclopaedia of 748

۲۸۔ حضرت مجدد الف ثانی مکتوب، دفتر سوم حصہ ہشتم اردو ترجمہ مولانا عبدالشکور سے ماخوذ

۲۹۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی تاریخ دعوت وعزیمت جلد4 ص:174-173

۳۰۔ حضرت مجدد الف ثانی مکتوب 43 دفتر سوم

۳۱۔ حضرت مجدد الف ثانی مکتوب 78 دفتر سوم

۳۲۔ مولانا محمد میاں: علمائے ہند کی شاندار ماضی، حصہ اول ص:118-117

۳۳۔ مرزا ہادی بیگ: تزک جہانگیری (تکملہ) مطبوعہ لاہور 1940 ص:852

۳۴۔ مولانا سید ابوالحسن ندوی تاریخ دعوت وعزیمت جلد4 ص:175

۳۵۔ ایضا ایضا ص:171

۳۶۔ زبدۃ المقامات حضرت مجدد الف ثانی ص:280

۳۷۔ ایضا ایضا ص:282

۳۸۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی تاریخ دعوت وعزیمت جلد4 ص:180

۳۹۔ مکتوب اقبال بنام سید سلیمان ندوی: مشمولہ کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد4 مرتبہ مظفر۔۔

۴۰۔ شیخ محمد اکرام رودِ کوثر ص:285

۴۱۔ جاوید اقبال: زندہ رود، بحوالہ ''اقبال سب کیلئے'' فرمان فتحپوری ص:274

۴۲۔ ڈاکٹر فرمان فتحپوری اقبال سب کیلئے ص:274

۴۳۔ علامہ اقبال خط بنام منشی فوق مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال جلد4

۴۴۔

۴۵۔ ثناء الحق ''وحدت الوجود و وحدت الشہود ص:106

۴۶۔ مولانا سید سلیمان ندی تاریخ دعوت وعزیمت جلد4

۴۷۔ پروفیسر توقیر عالم فلاحی مضمون ''فلسفہ وحدت الوجود اور محی الدین ابن عربی

''مشمولہ'' تہذیب الاخلاق شمارہ

۴۸۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی تاریخ دعوت وعزیمت جلد4

۴۹	بحوالہ محمد اکرام	رودکوثر، لاہور 1958ء	ص:211
۵۰	احسان اللہ عباسی	مجدد الف ثانی	ص:79
۵۱	بحوالہ محمد منظور نعمانی	تذکرہ امام ربانی مجدد الف ثانی	ص:168-169
۵۲	احسان اللہ عباسی	مجدد الف ثانی	ص:85
۵۳	بحوالہ محمد اکرام	رودکوثر	ص:261
۵۴	مکتوبات مجدد الف ثانی	مکتوب بنام شیخ بخاری	ص:
۵۵	مولانا سید ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت جلد 4	ص:295-96
۵۶	Souree of Indian Tradition: Peter Harty Page 449		
۵۷	مولانا سید ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت جلد 4	ص:301
۵۸	علامہ اقبال مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی	بابت 30 دسمبر 1915 مشمولہ کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد 4	
۵۹	ایضا	ایضا	
۶۰	علامہ اقبال	دیباچہ اسرار خودی	
۶۱	علامہ اقبال خط بنام سید سلیمان ندوی	بابت 13 نومبر 1917ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول	
۶۲	علامہ اقبال خط بنام سراج الدین پال		
۶۳	علامہ اقبال خط بنام سراج الدین پال	بابت 10 جولائی 1916ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال	
۶۴	علامہ اقبال خط بنام خواجہ حسن نظامی	بابت 30 دسمبر 1915ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال	
۶۵	علامہ اقبال مضمون 11 اسرار خودی اور تصوف، مشمولہ ''وکیل'' لاہور بابت 15 جنوری 1916ء		
۶۶	فرمان فتح پوری ''اقبال سب کے لئے''		ص:283-284

اقبالؔ اور سرسید

"He (sir Syed) was the first Indian Muslim, who felt the need of a fresh orientation of Islam and workded for it. We may differ from his religios views, but there can be no denying the fact that his sensitive soul was the first to react to the modern age."

(" وہ (سرسید) پہلے ہندوستانی مسلمان تھے جنہوں نے اسلام کی جدید ترین سمت کی ضرورت کو محسوس کیا بلکہ اس موضوع پر کام بھی کیا۔ ہم سرسید کے مذہبی خیالات سے اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے ہیں کہ سرسید کی بے چین روح نے ہی سب سے پہلے عہد جدید کے چیلنج کو محسوس کیا۔ پھر اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت محسوس کر کے اس کے لئے سعی بھی کی" اقبالؔ)

(بحوالہ:"اسلام اور احمد تحریک" انجمن خدام الدین لاہور 1963ء ص:64)

اقبالؔ اور سر سید

1857ء کی جنگ آزادی کے بعد جس عبقری شخصیت نے اپنی ذہانت و قابلیت اور حکمت وفراست کے ذریعہ ہندوستانی مسلمانوں کو جگانے، ان کو مایوسی اور لاچاری کے دلدل سے نکالنے، ان کے دلوں میں امید کی کرن روشن کرنے اور ان کو تعمیر وترقی کے راستے پر گامزن کرنے کی انتھک جدو جہد کئے بلاشبہ وہ شخصیت سر سید احمد خاں کی ہے۔ سر سید احمد خاں 17 اکتوبر 1817ء کو پیدا ہونے اور ان کا سال وفات 27 مارچ 1898ء ہے۔ اس عرصے میں انہوں نے اکبر شاہ ثانی کا دور بھی دیکھا اور مغلیہ سلطنت کے آخری تاجدار بہادر شاہ ظفر کے عہد زوال کے گواہ بھی رہے۔ 1857ء کا ہندوستان ایک ایسے دوراہے پر کھڑا تھا جہاں نہ واپسی کا کوئی راستہ تھا اور نہ آگے بڑھنے کا حوصلہ۔ سر سید کے عہد میں جہاں مسلمانان ہند نے بہت کچھ کھو دیا وہیں انہیں نئے تقاضوں کو سیکھنے اور ان کے ساتھ چلنے کی ضرورت کا ادراک بھی ہوا۔ سر سید کے پیش نظر ہندوستان کے زخم خوردہ اور شکستہ مسلمان تھے۔ انہوں نے ذاتی طور پر غدر سے متاثر مسلمانوں کی زبوں حالی دیکھی تھی اور اس کے مضر اثرات سے بھی بخوبی واقف تھے۔ 1857ء کے غدر نے ہندوستانیوں میں عموماً اور مسلمانوں میں خصوصاً خوف پیدا کر دیا تھا۔ انگریزی حکومت کا مسلمانوں کے تئیں جابرانہ رویہ

باعث تردد بھی تھا اور باعث تشویش بھی ۔اس کا اعتراف پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنی تصنیف Discovery of India میں بھی کیا ہے۔سرسید نے اپنے عہد کے مسلمانوں کے صورت حال کو دیکھ کر جس طرح اپنے کرب کا اظہار کیا ہے اس کا اندازہ اس تحریر سے لگایا جا سکتا ہے:

''غدر کے بعد نہ مجھ کو گھر لٹنے کا رنج تھا نہ مال و اسباب کے تلف ہونے کا کچھ رنج تھا۔اپنی قوم کی بربادی کا ہندوستانیوں کے ہاتھ سے جو کچھ انگریزوں پر گذرا اس کا رنج تھا۔ میں اس وقت ہرگز نہیں سمجھتا تھا کہ قوم پھر پنپے گی اور عزت پائے گی اور جو حال اس وقت قوم کا تھا وہ مجھ سے دیکھا نہیں جا تا تھا۔چند روز میں اس خیال میں اور غم میں رہا۔آپ یقین کیجیے اس غم نے مجھے بڈھا کر دیا۔اور میرے بال سفید کر دیئے۔ [1]

اسی قومی اور ملی ہمدردی و مروت نے سرسید کو آئندہ چالیس برس تک حالتِ اضطراب میں مبتلا رکھا لیکن اسی آشوب و ابتلا کے عہد میں انہوں نے کئی انقلاب آفریں کارنامے بھی انجام دیئے۔ 1857ء کے غدر کے بعد ہندوستانی معاشرے میں جو انقلاب آیا اس کے نتیجے میں سرسید کے ذہن پر ایک مجموعی اور کلی تہذیبی اثر مرتب ہوا لہٰذا انہوں نے عصری تقاضوں کے پیش نظر تبدیلی کے ہمہ گیر اور دوررس نتائج کا ادارک کیا اور ایک اثباتی ردعمل کے لئے ذہن کو تیار کیا۔بقول علامہ اقبال:۔

'' غالباً سرسید احمد خاں دور جدید کے وہ پہلے مسلمان ہیں جنہوں نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی جھلک دیکھ لی تھی لیکن ان کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی

مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کی ہی تعمیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور
اس کے لئے سعی کی۔ ہم ان کے مذہبی خیالات سے اختلاف کر سکتے
ہیں لیکن اس واقعے سے پہلے عصر جدید کے خلاف ردعمل کیا۔ ؎۲

یہ بھی حقیقت ہے کہ 1857ء کے غدر کے بعد ہی سر سید احمد خاں کی شخصیت اور کارناموں کی مکمل تصویر ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنی افق پر جلوہ گر ہوئی۔ انہوں نے مصلحانہ کاوشیں بھی کیں جس کے لئے تعلیمی تحریک کا صور پھونکا۔ 1857ء کے خونی انقلاب کے نتائج، برطانوی سامراجیت کی یلغار اور مسلمانوں کی پستی کا بغور مشاہدہ کیا اور ان اسباب و عوامل کا جائزہ لیا جنہوں نے ہندوستان کی برطانوی استعماریت کو تقویت دینے میں کلیدی کردار نبھایا ہے۔ سر سید کی شخصیت میں ہمیں ایک ایسے مصلح کی جھلک نظر آتی ہے جس نے اپنی ان تھک بے لوث سعی اور مستحسن تحریروں سے ایک شکست خوردہ قوم میں اعتماد اور یقین کی روح پھونکی بالآخر استعماری طاقتوں اور عیاریوں کو شکست ہوئی۔ انہوں نے ہندوستانی قوم میں از سر نو اعتماد بحال کرنے کی جس جدوجہد کا آغاز کیا وہ بخیر و خوبی پایہ تکمیل تک پہنچا۔ سر سید کی سیاسی بصیرت، معاملہ فہمی اور زمانہ شناس نظروں نے اہل ہند کو علم و ہنر کی آگہی، تہذیبی شعور اور جدید انداز فکر دیا۔ ایک طرف جہاں ہندوستانی مسلمان برطانوی حکومت کے پنجۂ ظلم و استبداد کا شکار ہو کر تباہی و بربادی کے اندھیروں میں بھٹک رہے تھے۔ ان کی اسلامی تہذیب اور ان کے علوم و اثرات حکومت کی نظر میں کانٹے کی طرح کھٹک رہے تھے۔ دوسری طرف اس وقت کے مسلمان نہ صرف انگریز حکمراں کی ناراضگی اور ہندوؤں کی عیاری کے شکار تھے بلکہ وہ اپنے گم گشتہ اسلاف اور شاندار ماضی سے بھی برسر پیکار تھے۔ انہیں ذہنی، معاشی اور معاشرتی دباؤ کا سامنا تھا۔ وہ بیک وقت کئی

محاذوں پر لڑ رہے تھے۔ مذہبی علماء اپنے اپنے نظریات کی بحثوں میں الجھے ہوئے تھے
۔ مسلمان اکابرین اپنی کھوئی ہوئی میراث پر نوحہ خواں تھے اور مسلم نوجوان اپنی
ناقدری اور ناانصافی پر شاکی و نالاں۔ ایسے میں سر سید ایک معلم، مصلح، مفکر اور نجات
دہندہ رہنما کے روپ میں ابھرے۔ انہوں نے اپنی مدبرانہ اور مصلحانہ صلاحیتوں
سے انسانی دل و دماغ خصوصی طور پر مسلمانوں کے ذہن کو سمجھنے کی کوشش کی۔ سامراجی
طاقتوں کا جواب بہترین حکمت عملی سے دیا۔ ایک پژمردہ اور مایوس قوم میں امید اور
اعتماد کی روح پھونکی۔ ان کی تعلیمی اور سیاسی بصیرت اور شعور نے مسلمانوں کو وقت سے
مقابلہ کرنے کی قوت بخشی۔ ان کی تحریر اور تقریر دونوں کا مقصد ہندوستانی مسلمانوں کو
بیدار کرنا، انہیں بے عملی اور مایوسی سے نجات دلانا اور بحیثیت مقام اور ترقی حاصل کرنا
تھا۔ لہٰذا انہوں نے اپنی مصلحانہ اور مدبرانہ کاوشوں سے مذہب، تہذیب، ثقافت،
زبان و ادب، تعلیمات اور معاشرت سبھوں کو متاثر کیا۔ اس کا اعتراف مخالفین بھی
کرتے ہیں اور مداحین بھی۔ بقول پروفیسر احتشام حسین:

> "فتح مندی کے سنگ میل بھی ہیں اور پس پائی کے نشانات
> بھی۔ مصالحت آمیز مفاہمتیں بھی ہیں اور ناروا سمجھوتے بھی اور
> سر سید کی ہمہ گیر اور عظیم الشان شخصیت کی بڑائی اس میں ہے کہ ان کی
> تحریک کے سرے نشیب و فراز ا کے افکار و اعمال میں دیکھے جا سکتے
> ہیں۔ اس سے سر سید کے آئینے میں ان کے خدوخال کو دیکھنا مفید ہوگا
> ۔" [۳]

سر سید کے افکار و نظریات سے اختلاف کرنے والوں میں ایک اہم نام اکبر
الٰہ آبادی کا ہے لیکن سر سید کے انتقال پر اکبر الٰہ آبادی نے بھی ان کی خدمات کا

اعتراف کرتے ہوئے انہیں خراج تحسین پیش کیا ہے ۔

ہماری باتیں ہی باتیں ہیں سید کام کرتا تھا
نہ بھولو فرق جو ہے کہنے والے کرنے والے میں
کہے جو چاہے کوئی میں تو کہتا ہوں اے اکبرؔ
خدا بخشے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سرسید کی عبقری شخصیت اپنے آپ میں ایک انجمن تھی۔ ایک تحریک تھی، جنھوں نے اپنے فکر و نظر اور مجددانہ عمل سے زمانے کے رخ کو بدل کر رکھ دیا۔ انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے عروق مردہ میں زندگی کے آثار پیدا کر دیئے۔ جہد و عمل میں حرکت و حرارت اور یقین و اعتماد کی قوت عطا کی ۔شبلی نعمانی جنہیں سرسید کے افکار و نظریات سے جزوی اختلاف رہا اس کے باوجود اخیر عمر میں ایک دوسرے کے لئے جو جذبہ محبت رہا ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ شبلی ایک عرصے تک سرسید کے ہمدم اور ہمراز بھی رہے۔ 1889ء میں شبلی نے جب ''المامون'' لکھی تو سرسید نے اس پر دیباچہ بھی لکھا۔ شبلی نے بھی سرسید کی علمی ادبی، قومی و ملی خدمات کا اعتراف کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''ملک میں آج بڑے بڑے انشا پرداز موجود ہیں جو اپنے اپنے دائرہ مضمون کے حکمران ہیں لیکن ان میں سے ایک شخص بھی نہیں جو سرسید کے بار احسان سے گردن اٹھا سکتا ہے۔ بعض بالکل ان کے دامن تربیت میں پلے ہیں۔ بعضوں نے دور سے فیض اٹھایا ہے۔ بعضوں نے مدعیانہ اپنا الگ راستہ نکالا ہے ہم سرسید کی فیض پذیری سے بالکل آزاد کیوں کر رہ سکتے ہیں ؟''

شبلی نے سرسید کے فیضان کا اعتراف کیا ہے جس کی تائید مولانا ابوالکلام آزاد کی اس تحریر سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے سید سلیمان ندوی کی تصنیف ''حیات شبلی'' پر حاشیہ لگاتے ہوئے تبصرہ لکھا ہے۔ سید سلیمان ندوی سے ایک جگہ اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا شبلی کی ساری دماغی تربیت سرسید کی وجہ سے ہوئی ہے۔''

مولانا آزاد نے تو یہاں تک اعتراف کیا ہے کہ سرسید کے اثرات نے ان کی زندگی کا رخ متعین کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''میری زندگی میں ایک وقت ایسا بھی گذر چکا ہے جب سرسید مرحوم کی تصنیفات نے میرے دماغ پر غیر معمولی اثر ڈالا تھا اور یہ میری طالب علمی کا ابتدائی زمانہ تھا۔ بلاشبہ یہ اثر آگے چل کر دھیما پڑ گیا اور مجھے فکر و نظر کی دوسری منزلیں پیش آئیں۔ تاہم میرا دماغ ان کے مصلحانہ اعمال کے تاثر سے کبھی خالی نہ رہا۔'' ۵

میری گفتگو کا موضوع چونکہ ''اقبال اور سرسید'' ہے لہٰذا عنوان کے پیش نظر دونوں عبقری شخصیتوں کے مابین افتراق و مشابہت کی تلاش مقصود ہے۔ اقبال کی پیدائش 9 نومبر 1877 میں ہوئی۔ یہ دور سرسید احمد خاں کی تحریک کا Pick Point ہے۔ تحریک سرسید ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے ایسا جرأت مندانہ قدم تھا جس نے ان کے لئے سوچ اور فکر کے نئے ------ انہوں نے اپنی تعلیمی، سماجی، مذہبی، تہذیبی اور اصلاحی مشن سے اس دور کے تمام باشعور افراد کو دعوت دے کر ان میں جوش و حوصلہ پیدا کیا اور اور ان کی تخلیقی صلاحیتوں کو بیدار کیا۔ اقبال کے شفیق

استادمولاناسید میر حسن سرسید احمد خاں کے پر جوش حامیوں اور عقیدت مندوں میں تھے۔اپنے شفیق استاد کے توسط سے اپنے ابتدائی دور میں اقبال یقینی طور پر متعارف بھی ہوئے ہوں گےاور متاثر بھی۔آگے چل کر سرسید کی تحریک اوراس کے مقاصد سے بھی آشنائی ہوئی ہوگی۔پروفیسر عبدالحق نے اپنی کتاب ''اقبال کے ابتدائی افکار'' میں سرسیداور سید میر حسن کے تعلقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سرسید جب کبھی لاہور جاتے تھےتوان کا قیام اقبال کے استادسید میر حسن کے یہاں ہوتا تھا۔لہٰذا اقبال کا سلسلہ بالواسطہ طور پر سرسید سے مل جاتا ہےاور سید میر حسن کے ذریعہ سرسید کا اثر اقبال پر پڑا دونوں کے افکارونظریات کا تجزیہ کرتے ہیں تواس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے مسائل کے تعلق سے دونوں کے مقاصد،نصب العین اور اصول ونظریے میں بڑی حد تک مشابہت، یکسانیت ومماثلت ہے۔سرسید نے 1857ء کی بغاوت کے اسباب میں انگریزوں کی عوام مخالف پالیسیوں کو اپنی تصنیف ''اسباب بغاوت ہند'' میں جس طرح بے نقاب کیا ہے ان کی جرأت و ہمت حکمت اور دور اندیشی کا بین ثبوت ہے۔سرسید نے حکومت کے ملازم ہونے کے باوجود 1858ء میں ''اسباب بغاوت ہند'' قلم بند کیا۔یہ تصنیف سرسید کی سیاسی سوجھ بوجھ اور جرأت و ثابت قدمی کی ایک لاجواب متبادل ہے۔مسلمانوں کے خلاف انگریزی حکومت کے دل میں جونفرت اور غبار بھرا ہوا تھا،سرسید کی مذکورہ کتاب نے اس میں خاطر خواہ کمی کی ۔اقبال نے سرسید کی زندگی اور اصلاحی کارناموں سے جواثر قبول کیا ہےان کی جرأت ومومنانہ فراست کوخراج عقیدت اپنی نظم ''سید کی لوح تربت'' میں سرسید موصوف کی لوحِ تربت کی زبان میں ادا کیا ہے۔دیکھئے یہ بند۔

تو اگر کوئی مدبر ہے تو سن میری صدا

ہے دلیری دست ارباب سیاست کا عصا

عرضِ مطلب سے جھجک جانا نہیں زیبا تجھے

نیک ہے نیت اگر تری تو کیا پروا تجھے

بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے

قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

سرسید اور ان کی تحریک سے علامہ اقبال کی وابستگی اور واقفیت گورنمنٹ کالج لاہور میں ان کے استاد ٹی۔ ڈبلیو، آرنلڈ کے ذریعہ بھی ہوئی ہوگی۔ ان کے ذریعہ بھی اقبال نے علی گڑھ تحریک سے اثر قبول کیا۔ اقبال سرسید سے کس حد تک متاثر تھے اور انہیں کس درجہ قلبی لگاؤ تھا اس کا اندازہ اقبال کی اُس خط سے لگایا جا سکتا ہے جو انہوں نے 13 جون 1936 کو پروفیسر الیاس برنی کے نام لکھا ہے۔ دیکھئے خط کا تراشہ:

''3/ اپریل کی شب (میں اس شب بھوپال میں تھا) میں نے سرسید علیہ الرحمہ کو خواب میں دیکھا۔ پوچھتے ہیں تم کب سے بیمار ہو۔ میں نے عرض کیا دو سال سے اوپر مدت گذر گئی۔ فرمایا حضرت رسالت مآب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کرو۔ میری آنکھ کھل گئی اور اس عرضداشت کے چند شعر جواب طویل ہو گئے میری زبان پر جاری ہو گئے۔ انشاء اللہ ایک مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' نام کے ساتھ عرضداشت شائع ہوگئی۔'' ۶

اس خواب کا حال انہوں نے 29 جون 1936ء کو سرراس مسعود کے نام خط لکھ کر بیان کیا۔ دیکھئے یہ تراشہ:

"3 اپریل کی شب کو جب میں بھوپال میں تھا میں نے تمہارے دادا رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا۔ مجھ سے فرمایا کہ اپنی علالت کے متعلق حضور رسالت مآب کی خدمت میں عرض کریں اسی وقت بیدار ہو گیا اور کچھ اشعار عرضداشت کے طور پر فارسی زبان میں لکھے۔" ۷

اس خواب کو مابعد الطبعیاتی بشارت سے بھی موسوم کیا جا سکتا ہے اور نفسیاتی حوالے سے شعور اور لاشعور کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے۔

بقول عبدالحلیم شرر:۔

"ابتدائی زمانے میں وہ ایک پیرو حدیث مسلمان تھے اور اس مذہبی ریفارم سے متاثر تھے جس کی بنیاد شاہ ولی اللہ سے شروع ہو کر مولوی شاہ اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کے زبردست ہاتھوں سے تکمیل کو پہنچی تھی۔ اس ریفارمیشن نے دو باتیں انہیں پہلے ہی سے بتا رکھی تھیں۔ ایک تو یہ کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں جو مذہبی رسوم کثرت سے مروج ہیں ان کا اصل مذہب اور حقیقی تعلیم نبوت میں پتہ نہیں اور دوسرے یہ کہ جو روایتیں اور حدیثیں اور سنن و آثار اسلام کے عام علماء و واعظین کی زبانوں سے سنے جاتے ہیں ان میں سے اکثر ضعیف و موضوع ہیں۔" ۸

سرسید آخری زمانے تک اہل حدیث مسلک پر قائم رہے اور غیر مقلد تھے ان کا فقہ حنفی میں اعتقاد ختم ہو گیا تھا۔ وہ حیلۂ شرعی کو مذہب کی روح کے لئے منافی تصور کرتے تھے۔ سرسید احمد خاں ایک جامع صفات اور مختلف الجہات شخصیت کے حامل

تھے وہ ایک بلند پایہ عالم، مفسر، محقق، مورخ کے علاوہ معتبر مصلح اور مجدد تھے۔ایک مصلح یا مجدد کبھی مقلد نہیں ہوتا بلکہ وہ مجتہد اور فکری اعتبار سے آزاد ہوتا ہے۔وقت کی ضرورت اور حالات کے مطابق وہ مختلف دینی، اجتماعی اور سیاسی معاملات اپنی منفرد رائے رکھتا ہے۔ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ سرسید ایک مخلص مصلح تھے۔ اصلاح وتجدید کا پہلوان کی دیگر تمام خصوصیات پر غالب تھا۔ان کا اصلاحی شعور محکم اصولوں پر قائم تھا۔انہوں نے اپنی تحریروں اور اصلاح معاشرت کی کوششوں کے ذریعہ سے تجدید اور اجتہاد کا دروازہ کھولنے کی کوشش کی تھی تاکہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقاء کی نئی نئی راہیں کشادہ ہوں۔جب انہوں نے علم الکلام اور تفسیر پر لکھنا شروع کیا اور عصری تقاضوں کے تحت یہ ثابت کیا کہ قرآنی قوانین قانونِ قدرت کے مطابق ہیں اور مافوق الفطرت واقعات کی سائنٹفک طور پر توجیہہ پیش کی تو سرسید کو سب سے زیادہ مخالفت کا سامنے تنگ نظر اور جمود پسند علمائے کرام کی جانب سے ہوا۔قدامت علماء نے یہ غلط فہمی پیدا کی کہ وہ نیچری ہیں اور اسلام سے منحرف ہوگئے ہیں۔ایسے تنگ نظر علماء کی پست ذہنیت کی عکاسی امیر شکیب ارسلان نے ان الفاظ میں کی ہے:

''ہمارے تنگ خیال علماء کرام نے اسلام کو جو نقصانات پہنچائے ہیں وہ ملحدوں کے نقصانات سے کسی طرح کم نہیں ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ لوگ جو کچھ کرتے ہیں وہ بدنیتی سے نہیں بلکہ اپنی جہالت کی وجہ سے کرتے ہیں۔چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تنگ نظر قدامت پسندوں نے اسلام کے دشمنوں کا راستہ صاف کر دیا اور انہیں یہ موقع دیا کہ وہ اسلام پر یہ الزام لگائیں کہ اسلامی تعلیم جدید

ترقی کے منافی ہے اور اس تنگ خیال جماعت نے مسلمانوں کو دنیا سے کاٹ کر اسلام کو محض آخرت کا دین بنادیا۔ انہیں قدامت پسندوں نے سائنس، کیمیا اور فلسفۂ جدید کے خلاف اس لئے لڑائیاں لڑیں کہ یہ کافروں کے علوم ہیں۔ اس طرح مسلمانوں کے لئے ان علوم کے دروازے بند کر دیئے اور یہ علوم جدیدہ سے الگ رہنے کا نتیجہ ہے کہ ہم نے اپنے آپ کو دیگر اقوام کا شکار بنادیا۔ ہم برابر پیچھے ہوتے جا رہے ہیں اور وہ ترقی کر رہے ہیں۔'' 9

اقبال نے بھی ایسے علماء پر سخت تنقید کی ہے۔ سرسید احمد کی طرح علامہ اقبال نے اختلاف فکر کے لئے جو طریقہ اختیار کیا وہ عقلی اور سائنسی تھا۔ اقبال نے بھی فلسفیانہ تصورات کو عقیدے سے ہم آہنگ کرنے کے لئے سائنسی نظریے اور رویے سے مدد لی۔ وہ بھی سرسید کی طرح اس نظریے کے حامی تھے مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ اقبال نے ہمیشہ اپنے پیغام میں کتاب وحکمت دونوں پر زور دیا ہے۔

برگ وساز ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوت اعتبار ملت است

اپنی تصنیف ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں اقبال نے مذہبی علم کی سائنسی صورت دعویٰ کو پورا کرنے کے لئے اپنے خطبات کو ترتیب دیا۔ ان کو یقین تھا کہ سائنس سے کوئی خطرہ نہیں بلکہ سائنس بھی حقیقت کو سمجھنے کا ایک طریقہ ہے جو مذہبی تجربے کی مدد کرسکتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کی تشکیل نو کا جو سلسلہ سرسید احمد خاں نے شروع کیا تھا علامہ اقبال بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی تھے۔ انہوں نے اپنے ایک

مضمون ''اسلام اور احمدیت'' میں سرسید کی حقیقی عظمت کا اعتراف کیا ہے کہ سرسید پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کی جدید تعین سمت کو نہ صرف محسوس کیا بلکہ وہ اس موضوع پر کام بھی کیا ہے۔ان کی حقیقی عظمت کو اجاگر کرتے ہوئے وہ اس بات کے معترف ہیں کہ سرسید احمد کی بے چین روح نے ہی عہد جدید کے اثرات کو محسوس کرتے ہوئے مسلمان قوم کو جدید حالات کے مطابق زندگی گذارنے کے لئے تیار کیا ۔انہوں نے ایک خط میں سرسید کے مذہبی تصانیف کے متعلق لکھا ہے:

''جس قسم کا علم الکلام اور دین از منۂ وسطیٰ کے مسلمان کی تسکین قلب کے لئے کافی ہوا تھا وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔اس سے مذہب کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں ہے ۔ اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دینی از سر نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے اور بہت سے مسائل کی طرح اس کم و بیش گویا نہ تھی جیسا کہ آپ کو علم ہے کہ انہوں نے اس کی بنیاد زیادہ تر ایک گذرے ہوئے عہد کے فلسفیانہ معتقدات و افکار پر رکھی۔'' ۱۰

بقول مولانا ابوالکلام آزادؒ:

''سرسید دنیا میں وہ پہلا شخص ہے، جس نے پہلے پہل یہ ضرورت محسوس کی کہ جدید فلسفے کے مقابلے میں جدید علوم کلام کی ضرورت ہے۔''

جب علمائے سہارنپور نے اپنے فتویٰ میں سرسید کو کافر قرار دیا تو اس فتویٰ پر اظہار خیال کرتے ہوئے علامہ نے سرسید کا دفاع ان الفاظ میں کیا ہے:

''یہاں بحث سرسید کے معتقدات سے نہیں ۔ بحث اس مر

سے ہے کہ اسلام اور کفر کا مابہ الامتیاز کیا ہے؟ اسلام جو کچھ بھی ہے،
اس میں نہ الجھاؤ ہے نہ ایچ پیچ کہ ہم اسلام اور کفر میں فرق نہ کر سکیں یا
اس بات میں کسی خاص مخصوص تنظیم کا رخ کریں۔ علمائے سہارنپور
نے یہ نہیں سوچا کہ سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، تہذیب الاخلاق
نکالا۔ علی گڑھ کالج قائم کیا یا مسائل الٰہیات پر قلم اٹھایا تو اس سے ان
کا مدعا کیا تھا۔ یہی کہ مسلمانوں کو اپنی وحدت کا شعور ہو۔ وہ ایک قوم
ہیں۔ لہٰذا بحیثیت ایک قوم انہیں سمجھ لینا چاہئے کہ مغرب کے سیاسی
معاشی اور علوم و فنون میں ان کے اجتہادات اور اختراعات ہمارے
لئے کیا مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ وہ اعتماد رکھیں کہ مذہبی تہذیب و
تمدن اور علم و حکمت کی جو رَو انگریزی تسلط کے ساتھ آ گئی ہے۔
ڈرنے کی چیز نہیں۔ ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اور کرنا چاہئے۔
اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں۔'' [11]

سرسید اور علامہ اقبال کے افکار و نظریات کا ایک اہم پہلو تقلید سے انحراف ہے
۔ دونوں مفکرین اندھی تقلید اور روایت پرستی کے بجائے معروضیت اور عقلیت کی
ترغیب دیتے تھے۔ دونوں کے نزدیک اصلاح معاشرت کلید کی حیثیت رکھتا ہے۔ سر
سید لکھتے ہیں:

''میں صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید چھوڑیں گے اور خاص
اس روشنی کو جو قرآن اور احادیث صحیحہ سے حاصل ہوئی ہیں، نہ تلاش
کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو
مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ ایسی خیر خواہی نے

مجھ پر انگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا۔" ۱۲

اقبال بھی سر سید کی طرح قوم کی زندگی اور تازگی کے لئے اجتہاد کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ وہ اس خیال کے مؤید تھے کہ قوم میں ایسے افراد کی بھی ضرورت ہے جو دل کی گہرائیوں اور دماغ کی صلاحیتوں سے قوم کو نئے نئے تصورات سے روشناس کرائیں۔ معاشرے کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں یہ کام کسی زوال پذیر قوم کی تجدید و احیاء کے لئے نہایت ضروری ہے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ قومی زندگی کے لئے تقلید کی حیثیت بادسموم کی ہے جو ہر طرح سے مضر ہے۔ وہ مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کی وجہ اندھی تقلید کو ہی قرار دیتے ہیں جس کا تدارک اجتہاد و تجدید کو گردانتے ہیں۔ ان کے نزدیک تقلید عوام کے لئے تو بیشک جائز ہے لیکن قوم کی ذی علم اور عبقری شخصیتوں کے لئے کسی بھی حال میں جائز نہیں۔ اپنی کتاب The Re constration of Religion Thought in Islam میں لکھتے ہیں:

" The Task before the modern Muslim is Their fore Immense the Han to rethink the whole System of Islam Without Braking with the Past Perhaps the first Muslim who fell Urge of a new Spirit in him was shah Waliullah of Delhi

Reconstruction of Religius Louts in Islam. iv th Letter.

ترجمہ:۔آج کے مسلمانوں کے سامنے ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔اسے ماضی سے بالکل منقطع ہوئے بغیر اسلامی نظریات کے متعلق از سرنو غور وفکر کرنا ہے۔شاید سب سے پہلے مسلمان جنہوں نے اپنے اندر ایک نئی بیداری کا احساس کیا وہ شاید ولی اللہ دہلوی تھے"

ہمیں اعتراف کرنا چاہئے کہ اقبال نے بیسویں صدی میں مسلم زعماء وارباب علم وفکر کو اجتہاد کی ضرورت، اہمیت اور معنویت کی طرف متوجہ کرنے کی سعیٔ مستحسن کی ۔اور جرأت فکر کا ثبوت دیا۔اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ سرسید کی طرح اسلامی عقائد کی تشریح وتعبیر میں اقبال سے بھی فکری لغزشیں ہوئی ہیں۔ان دونوں عبقری شخصیتوں نے مسلمانوں کے فکری جمود کو توڑنے اور عالمانِ کم نظری کی تقلیدی روش کے خلاف جو کاوشیں کی ان کا مقصد زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقاء کی نئی نئی راہیں کشادہ ہوں۔کسی خوف طعن وتشنیع کے بغیر بالکل سرسید کی طرح یہ اعلان کرتے ہیں:

The Only Course open to us in to apprriciate modern Knowladge with a respectiful independent attitude and to apprriciate the teaching of Islam in the Light of that Kwonladge, even thoush

we may be led to differ from those hare

gane befor us."

(Reconstruction of Religious Thou..... in

Islam- Page -97)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

for fear of further Disintegration

Which is only natural in such a period

of Political Decay the 171-172

مجھے کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ اقبال کی فکر پر سرسید کے افکار وعقائد کا کسی حد تک اثر تھا۔ وہ بھی سرسید کی طرح ملّتِ اسلامیہ کے جمود وانحطاط کی بڑی وجہ اجتہاد کے فقدان کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسلام ایک عملی مذہب ہے اور اس کے اندر ارتقائے حیات کے ہر مرحلے پر مسلمانوں کی رہنمائی کرنے کی مکمل صلاحیت موجود ہے۔ اقبال تقلید کو حرکت وعمل کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیتے ہیں۔ ان کا یہ مصرعہ ؎

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی

اقبال کے نزدیک ملت اسلامیہ کے احیانو کے لئے یہ امر لازمی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا جائے۔ تقلید سے حرکت وعمل سلب ہوجاتی ہے اور ذہنی وفکری قوت معدوم۔ وہ کہتے ہیں ؎

زندہ دل خلاقِ اعصاط و وہور

جانشین از تقلید گرد دبے حضور

ای بہ تقلید ش اسیر ، آزاد شو

(زندہ دل خود زمانے کی تخلیق کرتا ہے۔اس کی روح تقلید کے تصور سے بے اطمینانی محسوس کرتی ہے۔اسے آنکھ بند کر کے زمانے کی تقلید کرنے والے،تم قرآن کے دامن کو پکڑلواور اس قید سے آزاد ہوجاؤ)

جہاں تک سر سید اور علامہ اقبال کے تصور تعلیم کا معاملہ ہے،ہم کہہ سکتے ہیں کہ سر سید احمد خاں کبھی بھی مشرقی تعلیم کے دشمن نہیں رہے اور نہ ہی اس کے حامی رہے کہ نو جوانوں کی تعلیم غیر ملکی حکومت کے قبضے میں دے دی جائے لیکن اس بات کو بھی ملحوظ خاطر رکھا جائے کہ کسی اچھی چیز کو حاصل کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ملاحظہ ہو سر سید احمد کی تقریر کا وہ اقتباس جو انہوں نے 9 جنوری 1884ء کو امرتسر میں کیا تھا:

''مسلمانوں کو بھی یہ لازم ہے کہ عربی زبان کی تحصیل نہ چھوڑیں۔ یہ ہمارے باپ دادا کی مقدس زبان اور ہمارے قدیم ملک کی زبان ہے جو فصاحت اور بلاغت میں لاثانی ہے مگر افراط و تفریط نہ ہو۔اس زبان میں ہمرے مذہب کی ہدایتیں ہیں لیکن جب کہ ہماری معاشی، ہماری بہتری، ہماری زندگی بآرام سر ہونے کے ذریعہ بلکہ ہمارے اس زمانے کے موافق انسان بنانے کے وسائل نگریزی زبان سیکھنے میں ہیں تو ہم کو اس طرف بہت توجہ کرنی چاہئے۔'' ۱۳

سر سید احمد کے ان خیالات کی عکاسی ان مضامین مین بھی ملتی ہے جو''تہذیب الاخلاق'' میں شائع ہوئے جن کے مطالعے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ وہ کس طرح کی تعلیم کے لئے کوشاں تھے۔دیکھئے سر سید کے مضمون کا ایک اقتباس جو''

مذہب اور عام تعلیم'' کے عنوان سے تہذیب الاخلاق'' کے 15 شوال 1287ھ کے شمارے میں شائع ہوا:

''ہر ضلع میں کم از کم ایک مدرسہ قائم کرنا چاہئے جس سے ہر قسم کے مطالب و مقاصد پورے ہوں کیوں کہ تمام لوگوں کے ایک ہی سے مقاصد نہیں ہوتے۔ اگر کوئی شخص مولوی، محدث و فقیہہ بننا چاہے تو مولوی بننے کا بھی موقع اس میں موجود ہو۔ اگر کوئی شخص بڑا ریاضی داں بننا چاہے تو وہ بھی اس میں اپنا مقصد حاصل کر سکے اور اگر کوئی شخص علوم زبان انگریزی میں تحصیل کامل کرنا چاہے اور عہدۂ جلیلہ گورنمنٹ کو حاصل کرنا چاہے وہ بھی کر سکے۔ جب ایسا انتظام اور سلسلہ قائم ہو جائے گا تب مسلمانوں کی تربیت اور دینی و دنیوی ترقی کی توقع ہوتی ہے۔'' [۱۴]

تعلیم نسواں کے سلسلے میں بھی سر سید احمد خاں کافی سنجیدہ تھے۔ 12 نومبر 1869ء کے گزٹ میں عورتوں کی تعلیم کی حمایت میں ایک بھرپور اداریہ قلمبند کیا جس کے مطالعے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ سر سید عورتوں کی تعلیم کے نہ صرف حامی تھے بلکہ اس سلسلے میں بیجا مداخلت کے مخالف بھی تھے۔ میں یہاں صرف ایک تراشے پر اکتفا کرتا ہوں:۔

''گورنمنٹ نے صرف اس بات پر اکتفا کیا ہے کہ صرف عورتوں کی تعلیم کے فائدے اور خوبیاں بیان کرنے سے ہندوستانیوں کو اس بات کی ترغیب دی جائے اور بطیب خاطر ان کو برانگیختہ کیا جائے تا کہ وہ اس قدیمی عادت کو چھوڑ کر عورتوں کی تعلیم و

تربیت کی جانب متوجہ ہوں اور خود ہی اس کام کو بشوق و ذوق شروع کریں تاکہ ان کو اس بات کا موقع ملے کہ وہ اپنی قدیمی رسوم و عادات کی پابندی کے ساتھ اس عمدہ تدبیر سے فائدہ اٹھائیں اور بہ کامیابی تمام اپنے مقصود کو پہنچیں۔ پس ہم اپنے ہم وطن ہندوستانیوں کو اس جانب مائل کرتے ہی کہ وہ اپنی بے جا عادات کے اس درجہ پابند نہ ہوں جس کے سبب سے ان کو کبھی ترقی نصیب نہ ہو اور جیسا کہ اب تک ہے ان کا ملک ہمیشہ بے رونق ہوگا۔'' ۱۵

حواشی:

۱ (بحوالہ: '' حرف اقبال''، مرتبہ طیب احمد خاں شیروانی، لاہور، 1955ء ص:148)

۲ (خطباتِ سرسید جلد اول ص:278) (بحوالہ) تہذیب الاخلاق جلد 35 شمارہ 10، اکتوبر 2016ء ص:331)

۳ (مشمولہ سرسید احمد خاں۔ایک سیاسی مطالعہ ص:10 عتیق احمد صدیقی)

۴ (مقالات شبلی)

۵ بحوالہ: اقبال اور سرسید، مشمولہ: تہذیب الاخلاق

۶ خط بنام پروفیسر الیاس برنی، بابت 13 جون 1936ء بحوالہ: کلیات مکاتیب اقبال، جلد چہارم

۷ خط سرراس مسعود، بابت 29 جون 1936ء بحوالہ: کلیات مکاتیب اقبال، جلد چہارم

۸ بحوالہ: سرسید احمد خاں کی دینی برکتیں، عبدالحلیم شرر مشمولہ'' تہذیب الاخلاق اکتوبر 2012 ص:39)

۹ (بحوالہ'' سرسید احمد خاں اور جدت پسندی ڈاکٹر محمد علی صدیقی ص:15 ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی)

۱۰ (بحوالہ: اقبال نامہ حصہ دوم، شیخ عطاءاللہ ص:103)

۱۱ (بحوالہ اقبال کے حضور، جلد اول سید نذیر نیازی ص:285)

۱۲ (بحوالہ خطوط سرسید مرتب سید راس مسعود نظامی، پریس 1931 ص:53)

۱۳ (تقریر بمقام امرتسر بتاریخ 29 جنوری 1984ء، لیکچر کا مجموعہ ص:184)

۱۴ (بحوالہ: تہذیب الاخلاق 15 شوال 1287ھ)

۱۵ (علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ، علی گڑھ 12 نومبر 1869ء)

اقبال اور ٹیگور

''بہر حال ان دونوں شعرا کے ادبی رویے میں زبردست اور واضح فرق تھا۔ ٹیگور نے ایک اصلاح پسند ہندو کی حیثیت سے پرورش پائی۔ ان کے والد ''برہموسماج'' تنظیم کے رُکن تھے۔ اقبالؔ ایک خالص اسلامی ماحول میں پلے بڑھے۔ ان کے والد ایک کٹرسنی تھے۔۔۔۔۔ ٹیگور ایک منتظم تھے۔ انہوں نے کئی اداروں کی بنیاد رکھی۔ اقبالؔ کی دل چسپیاں زیادہ تجریدی تھیں۔ انہیں عملی کام سے نفرت تھی۔ ٹیگور امن پسند تھے۔ اقبال رزم آرائی اور انقلاب کے دلدادہ تھے۔ ٹیگور نے لوگوں کو رومان سے آشنا کیا اور اقبال نے شجاعت اور تسخیر کا درس دیا۔ ٹیگور کو نسوانی حسن سے دل چسپی تھی اور اقبال کو قوت مردانہ سے۔ ٹیگور کی شاعری میں موسیقی تھی اور اقبال آتشِ نفس تھے۔ ٹیگور منکسر المزاج تھے اور اقبال کے مزاج میں خودداری تھی۔۔۔۔۔۔

(اقبالؔ: شاعر اور سیاست داں، ڈاکٹر رفیق زکریا، ص:42-41)

اقبالؔ اور ٹیگور

(مشابہت و افتراق کے چند اہم پہلو)

بیسویں صدی میں ہندوستان کی جن دو عبقری شخصیتوں نے اپنی فکری بلوغت، مثبت اور تعمیری اندازِ فکر، غیر معمولی فنی، بصیرت اور انسان دوستی کے شدید جذبوں کی لازوال برکتوں سے پورے عالم انسانیت کو متاثر کیا ہے وہ ہیں گرودیو رابندر ناتھ ٹیگور اور شاعر مشرق علامہ اقبالؔ۔ ان دونوں عظیم فنکاروں کا عہد تقریباً ایک تھا لیکن دونوں دو مختلف تہذیبی اقدار، ذاتی عقائد، ادبی رویہ، انفرادی تشخص اور میلانات کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہوئے بھی ان میں فکری و ذہنی اعتبار سے مشابہت و قربت کے پہلو بھی نمایاں ہے۔ ٹیگور نے گیتا کے فلسفے کو بنیاد بنا کر کرم یوگی کا تصور پیش کیا اور جہد مسلسل کی تبلیغ کو اپنی زندگی کا مشن بنایا تو دوسری طرف اقبال کی شعری فطانت نے اسلامی اقدار زندگی اور اسلامی تصوف کے مضمرات کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے یقین محکم، عمل پیہم اور تگاپوئے دمادم کا تصور پیش کیا اور انسان کے مام کو سر بلند کرنے کی کوشش کی۔ یہ بھی تاریخ کا المیہ ہے کہ ان دو عظیم شخصیتوں کی روبرو کوئی ملاقات نہ ہو سکی۔ اس کے باوجود دونوں ایک دوسرے کے تئیں عقیدت و احترام کا جذبہ رکھتے تھے۔ ٹیگور نے اپنے ایک خط بنام عباس علی خان

لمحہ حیدر آبادی بابت 7 فروری 1933ء میں اقبال کے متعلق اپنے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہم دونوں ایک دوسرے کے دوست ہیں اور زندگی کے حسن اور حقائق کو اپنے اپنے طور پر پیش کر رہے ہیں اور یہ کہ انہیں ایک دوسرے کا اچھا دوست سمجھا جائے۔ ٹیگور نے اپنے اس احساس کا عملی ثبوت بھی پیش کی۔ ٹیگور ۔۔۔۔۔۔۔میں جب لاہور کا سفر کیا تو اقبال سے ملاقات کے لئے ان کے گھر بھی تشریف لے گئے لیکن اقبال کے لاہور میں نہ رہنے کی وجہ کر ملاقات نہ ہوسکی تھی۔ اس کا سراغ ہمیں اقبال کے ایک خط بنام عباس علی خان لمحہ حیدر آبادی بابت 11 مارچ 1934ء سے ملتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:۔

''۔۔۔۔۔۔آپ کے ایماء پر ٹیگور میری مزاج پرسی کے لئے لاہور آئے تھے۔ مگر میں لاہور میں موجود نہ تھا۔ اس لئے ملاقات نہ ہوسکی ۔آپ انہیں مطلع کر دیں۔۔۔۔۔''

اقبال ٹیگور کے کارناموں کے کس قدر معترف تھے اس کا پتہ ہمیں ان کی اس گفتگو سے بھی ہوتا ہے جو انہوں نے اپنے دوست سید امجد علی سے کرتے ہوئے جہاز پر اس وقت کہا تھا جب وہ 1932 میں تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔ ٹیگور سے اپنا موازنہ کرتے ہوئے کہا تھا:۔

''ٹیگور اور میرے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ وہ آرام اور سکون کی تبلیغ کرتے ہیں لیکن عملی طور پر کام کرتے ہیں لیکن میں عمل کی بات کرتا ہوں اور خود تساہل برتتا ہوں۔''[1]

ٹیگور اور اقبال کے تقابلی مطالعے میں یہ پہلو بھی کافی اہمیت کا حامل ہے کہ دونوں سچے محبِ وطن تھے اور دونوں کو اپنی دھرتی سے اٹوٹ محبت تھی۔ دونوں کو تعمیر

وطن کی فکر تھی۔ لہذا وہ اتحاد باہمی، محبت اور قوم پرستی کی بنیاد پر ایک نئے ہندوستان کی تعمیر کا خواب دیکھ رہے تھے۔ دونوں کے یہاں وطن اور اس کے ہر ذرے سے محبت، خلوص اور ایثار کا جذبہ نظر آتا ہے۔ دونوں مناظر فطرت اور مظاہر قدرت کے دلدادہ اور شیدائی ہیں اور دونوں اپنی دھرتی میں فطرت کے اس حسن کے متلاشی نظر آتے ہیں جو مادر وطن سے ان کی جذباتی وابستگی اور عقیدت کا بین ثبوت فراہم کرتی ہے۔ اپنی باتوں کو تقویت بخشنے کے لئے دونوں عظیم شعراء کی ایک ایک نظم سے چند منتخب اشعار پر اکتفا کرتا ہوں۔ ٹیگور کی ایک نظم ''وسن دھرا کے یہ اشعار:۔

میری پرتھوی، ہو تم / جگوں جگوں کی، تم نے اپنی گود میں / مجھے لے کر بیکراں آکاش میں / نہ تھکنے والے پیروں سے طواف کیا ہے / نظام شمسی کی ان گنت راتوں اور دنوں / اور قرنوں قرنوں تک، تم نے مجھے اپنی مٹی میں جذب کر لیا ہے / میرے بیج اُگی ہے تمہاری گھاس، بوجھ کے بوجھ پھول کھلے ہیں قطار در قطار، درختوں نے / پتوں پھولوں پھلوں اور خوشبوؤں کو برسایا / اسی لئے آج پدما ندی کے کنارے ایک عجیب کیفیت میں اکیلا بیٹھا ہوا / پر اشتیاق آنکھیں پھیلا کر / اپنے سارے جسم میں سارے دل میں تمہارا وجود محسوس کرتا ہوں [۲]

اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تمام اشعار میں دھرتی سے اٹوٹ محبت اور حب الوطنی کا جذبہ سمندر کی موجوں کی طرح ٹھاٹھیں مار رہا ہے جو مناظر فطرت کی بوقلمونی سے مزین ہے جس میں پاکبازی بھی ہے اور طہارت بھی، شاعر کے جذبات و احساسات قدرت کی صناعی کی ثنا خوانی کے امین ہیں جو فنکار کے تخیل اور وجدان کا حصہ بن کر تخلیقات میں مدغم ہو گئے ہیں۔ اس قسم کی مثالیں ٹیگور کی دوسری نظموں مثلاً

خواب، آبشار، پرارتھنا، بھارت تیرتھ، بولاکا، میرا سنہرا بنگال، مجھے تم سے محبت ہے، اے میرے ملک کی مٹی تجھے میرا اسلام وغیرہ سے بھی پیش کی جاسکتی ہے۔اس سلسلے میں ان کی نظم ''امرتو'' کے یہ اشعار میرے خیالات کی تائید کریں گے۔

کیوں کہ میرا گھر تو خود ہی وہیں ہے/ جس زمیں پر گھاس اگتی رہتی ہے/
جس کے اوپر سے منتر پڑھتی ہوئی دھن کی ہوا/ گذرتی رہتی ہے/ ان نیلے
آسمانوں کے نیچے جن پر سرمدی چراغ/ جلتے رہتے ہیں/ میں اسی رقاصہ
عالم کے پیچھے خود رقص کرتا ہوں/ پاگل کی طرح چلتا رہتا ہوں/ جو راگینی
بوکول پھول کی شاخوں میں ترتیب کے/ ساتھ پھول کھلاتی ہے/ جس نے
بے کار اڑتے رہنے کا شوق چیل کے/ پروں میں باندھ دیا ہے/ اسی نے
میرے خون میں موجوں کا تلاطم بخشا ہے/ وہی خوابوں کی دنیا میں سروں
کا پنکھ پسارے اڑتا/ رہتا ہے۔

جہاں تک اقبال کی حب الوطنی کا معاملہ ہے یہ بات بلا خوف تردد کہی جاسکتی ہے کہ اقبال کی شدتِ احساس نے جب شعر کے پیکر میں ملبوس ہونا چاہا تو سب سے پہلے جو نظم معرض وجود میں آئی وہ ''ہمالیہ'' ہے۔جس کی کوکھ سے ہندوستان کی سب سے پوتر ندی گنگا نے جنم لیا۔ اس نظم میں منظر نگاری اور پیکر تراشی دونوں ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو گئے ہیں جو فنکار کی فنی بصیرت پر دال ہیں۔ ہمالیہ صرف ایک پہاڑ ہی نہیں بلکہ ہندوستان کی قدیم تہذیب کی یادگار بھی ہے۔ یہ ملک کے تحفظ اور اس کی سالمیت کی علامت بھی۔ ساتھ ہی اس کا مقام طور سینا سے بھی بڑھ کر ہے۔

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لئے
تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لئے

چونکہ ہمالیہ کی عظمت کا راز ملک کی قدیم تاریخ کی قدروں سے بھی وابستہ

ہے لہذا وہ اس کے بھی آرزومند ہیں۔

اے ہمالیہ داستان اس وقت کی کوئی سنا　　مسکن آبائے انسان جب بنا دامن تیرا

کچھ بتا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا　　داغ جس پہ غازہ رنگ تکلف کا نہ تھا

ہاں دکھادے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردش ایام تو

اقبال کی دوسری نظمیں جن میں حب الوطنی کا تابناک اظہار ہے ان میں نیا شوالہ کا یہ مصرع ''خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے'' ۔آفاقیت کا درجہ حاصل کر چکا ہے جس میں شاعر اہل وطن کو یہ پیغام دینا چاہتا ہے کہ وطن کی سالمیت اور قومی اتحاد کے لئے ضروری ہے کہ مختلف مذاہب کے پیروکار ایک دوسرے کے تئیں عزت و احترام کے جذبے کو فروغ دیں اور محبت واخوت کی فضا قائم رکھیں۔

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے

دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

اسی طرح کی دوسری نظموں مثلاً تصویر درد، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، ترانہ ہندی میں حب الوطنی کا پرجوش اور ولولہ انگیز جذبہ اجاگر ہوتا ہے۔اس سلسلے میں بانگ درا کی ایک نظم ''شعاع امید'' کا ذکر غیر مناسب نہ ہوگا۔اس نظم میں جذبہ حب الوطنی اپنی انتہائی بلندیوں پر ہے نظم کے تیسرے بند میں ہندوستان کی عظمت اور اس کی شاندار تاریخ کو جس والہانہ دلچسپی اور شیفتگی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اس کی روشنی میں اس نظم کو حب الوطنی کا دستاویز کہہ سکتے ہیں۔شوخ کرن کا یہ Will Power کہ وہ ہند کی تیرہ وتاریک فضا کو اس وقت تک اپنی پرواز کی جولا نگاہ

بنائے رکھے گی، جب تک مردان گراں خواب غفلت سے بیدار نہ ہو جائیں۔

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریخ فضا کو

جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردان گراں خواب کسی بڑے فنکار کی عظمت کی ایک شناخت یہ بھی ہے کہ اس کے سرمایہ فکر میں اپنے وطن کی عظیم شخصیتوں اور کارناموں کے پیش کرنے میں کس حد تک وسعت قلبی کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔ اس جہت سے بھی دونوں عظیم فنکاروں ٹیگور اور اقبال کے کلام کا مطالعہ کافی اہمیت کا حامل ہے۔ ان دونوں فنکاروں نے اپنی شعری تخلیق کو ان عظیم ہستیوں کی یاد سے آباد کیا ہے جنہوں نے تاریخ کے دھارے کو متعین کرنے میں کلیدی رول ادا کیے ہیں۔ ٹیگور نے اپنی شاعری کو ہندوستان کی جن عظیم شخصیتوں سے مزین کیا ہے۔ ان میں کالی داس، گرو گووند، شاہجہاں، گاندھاری وغیرہ کے علاوہ کئی اور نام ہیں جن کے تئیں ٹیگور کا برتاؤ ان کی کشادہ قلبی، وسیع المشر بی، انسانی اخوت اور مذہبی رواداری کا پتہ دیتا ہے۔ ٹیگور نے ان شخصیتوں کے کارناموں کا نہ صرف ریکارڈ پیش کیا ہے بلکہ ان کے پیغامات سے اپنی شعری دنیا کو آباد کیا ہے۔ اپنی نظم میگھ دوت میں کالی داس کو شاعر اعظم سے مخاطب کیا تو دوسری طرف نظم ''شاہجہاں'' مین تاج محل کو محبت کا پیغامبر گردانتے ہوئے اسے نیا میگھ دوت سے موسوم کیا ہے۔ شاعر کی شاہجہاں سے مخاطبت کا انداز دیکھئے۔

اے شہنشاہ شاعر/ یہی تمہارے دل کی تصویر ہے/ یہی تمہارا نیا میگھ دوت ہے/ بے مثال، لاثانی / چھندوں اور گیتوں میں ابھرا ہے عالم غیب کی طرف۔۔۔

اقبالؔ نے ہندوستان کی جن عظیم شخصیتوں کو اپنی شاعری میں جگہ دی ہے ان

میں گوتم بدھ، گرونا نک جسے بانیان مذہب بھی کہتے ہیں تو دوسری طرف رام، وشوامتر، سوامی رام تیرتھ، بھرتری ہری، معین الدین چشتی، محبوب الٰہی حضرت نظام الدین اولیاء، مجذوب الف ثانی جیسے مذہبی وروحانی پیشوا بھی، ٹیپو سلطان اور شیر شاہ جیسے شاہان مملکت سے عقیدت کا اظہار ہے تو دوسری طرف سرسید احمد خان جیسے مصلح قوم کے اصلاحی کارناموں کا اعتراف بھی۔ جاوید نامہ میں شاعر مشرق نے گوتم بدھ کے فلسفہ اخلاق کی تشریح وتوضیح کی ہے تو بانگ درا میں شری رام چندر کو ہندوستان کا امام تسلیم کیا ہے۔

ہے رام کے وجود پہ ہندوستان کو ناز
اہل نظر سمجھتے ہیں اس کو امام ہند
اعجاز اس چراغ ہدایت کا ہے یہی
روشن تراز سحر ہے زمانے میں شام ہند
تلوار کا دھنی تھا شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں جوش محبت میں فرد تھا

اقبال نے ہندوستان کی جن دیگر عظیم شخصیتوں کو خراج عقیدت پیش کیا ہے ان میں گرونا نک کو بھی نمایاں مقام ہے۔ اپنی نظم ''نانک'' میں اقبال نے انہیں مرد کامل اور توحید کا سب سے بڑا علمبردار قرار دیا ہے۔ دیکھئے یہ شعر۔

پھر اٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو ایک مرد کامل نے جگایا خواب سے

ہندوستان کے ایک ویراگی شاعر اور فلسفی بھرتری ہری اقبال کے محبوب ہندو شعراء میں ہیں۔ شاعر مشرق اس قدر متاثر ہیں کہ بھرتری ہری کے ایک اشلوک کو

فارسی کا شعری جامہ عطا کر کے 'بال جبرئیل' کا عنوان بنا دیا۔

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر

مرد ناداں پہ کلام نرم ونازک بے اثر

جاوید نامہ کے '' آں سوئے افلاک '' والے حصہ میں زندہ رود کی ملاقات بھرتری ہری سے ہوتی ہے۔ رومی شاعر کو اس سے استفادہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ لہٰذا موقع کو غنیمت جان کر زندہ رود پوچھتا ہے کہ شعر میں سوز کہاں سے آتا ہے۔؟

شعر را سوز از کجا آید بگوئے

از خودی یا از خدا آید بگوئے

بھرتری ہری نے بتایا کہ ہماری روح کی ساری لذت اور راحت جستجو پر موقوف ہے۔ لہٰذا جس شاعر کے دل میں جستجو کا جذبہ کارفرما ہے۔ اس کے کلام میں سوز وگداز کا رنگ پیدا ہونا لازمی ہے۔

جان مارا لذت اندر جستجو ست

شعر را سوز از مقام آرزوست

آگے چل کر زندہ رود کی گذارش پر یہ فلسفی یوگی شاعر اہل ہند کو جہد وعمل کا پیغام دیتا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے۔

پیش آئین مکانات عمل سجدہ گذار

زانکہ خیز دز عمل دوزخ و اعراف و بہشت

جاوید نامہ میں فلک قمر کے ایک غار میں پہلی روح جو اقبال اور ان کے رہنما رومی کو نظر آتی ہے۔ ہندوستان کے ایک قدیم عارف وشوامتر کی ہے جسے اہل ہند

نے ''جہاں دوست'' سے موسوم کیا ہے۔ ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے شاعر کہتا ہے وہاں (غار میں) ایک درخت کے نیچے ایک ہندی نژاد عارف بیٹھا ہوا تھا۔ وہ عریاں بدن تھا اور بالوں کا جوڑا اس کے سر پر بندھا ہوا تھا اور اس کے گرد ایک سفید سانپ حلقہ زن تھا۔ عارف ہندی نے شاعر کے متعلق اس کے رہنما سے پوچھا کہ یہ کون شخص ہے؟ مجھے اس کی نگاہوں میں جاوداں ہونے کی آرزو نظر آتی ہے۔

گفت باروی کہ ہمراہ تو کسیت ؟

درنگا ہش آرزوئے زندگیست

دونوں اسلامی شعراء سب سے پہلے اسی استاد کامل کی زبانی عالم کی حقیقت اور معارف سے آشنا ہوتے ہیں۔ جہاں دوست نے بتایا کہ عالم رنگ ہے یعنی تعینات اور تقیدات کا مجموعہ ہے جب کہ حق بے رنگی کا نام ہے۔ یعنی تمام تعینات و تقیدات سے آزاد و بالاتر۔ شاعر اور اس کے رہنما رومی سے عارف ہندی (وشوامتر) سے ملاقات، فلسفیانہ مسائل پر گفتگو عارف ہندی کا شاعر کی علمیت و استعداد کا امتحان لینا اور جواب سن کر شاعر کو قیمتی اور علمی نکات سمجھانا، یہ پوری تفصیل اقبال کے احترام آدمی اور وسعت قلبی کا ترجمان ہے۔

غرض یہ کہ دونوں فنکاروں نے شخصیات کے انتخاب میں رنگ و نسل، مذہب و ملت کے اعتبار سے کسی قسم کا افتراق نہیں کیا بلکہ دونوں کے نزدیک شاعرانہ صلاحیتوں کا اصل مقصد خیر کی عظمت کا اعتراف ہے اور یہی سچی دانشوری ہے۔

مختصر یہ کہ دونوں فنکاروں کے کلام میں حب الوطنی اور وطنیت کے جذبوں کی کمی نہیں دونوں نے اپنے ملک کی عظمت کے راگ الاپے ہیں۔ یہاں کے پہاڑوں، ندیوں اور مذہبی شخصیات سے عقیدت مندی دونوں کے یہاں ملتی ہے اور

پیشِ نظر کتاب ہمارے واٹس ایپ گروپ کے سکالرز کی طلب پہ سافٹ میں تبدیل کی گئی ہے۔ مصنفِ کتاب کے لیے نیک خواہشات کے ساتھ سافٹ بنانے والوں کے حق میں دعائے خیر کی استدعا ہے۔

زیرِ نظر کتاب فیس بک گروپ "کتب خانہ" میں بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے۔
گروپ کا لنک ملاحظہ کیجیے :

https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share

میر ظہیر عباس روستمانی

03072128068

اپنے وطن کی عظمت رفتہ کا اظہار بھی ۔ دونوں کے یہاں ہندوستان کی غلامی کی زنجیروں کو یقین محکم اور عمل پیہم سے کاٹ پھینکنے کا عزم ہےاور ہندوستان کی آزادی کی تمنا بھی ۔ جہاں تک دونوں کے تصور وطنیت کا سوال ہے ، اس سلسلے میں بھی دونوں کا نظریہ یکساں تھا۔ دونوں نے وطن کے مادی تصور جو جغرافیائی حدود سے وابستہ ہے کی مخالفت کی ہے۔ دونوں اس وطنیت کے حامی نہیں جو سیاسی مصلحتوں کی بنا پر ہوتی ہے جس میں اللہ کے بندوں کو جغرافیائی قوموں میں تقسیم کر کے آپس میں ایک دوسرے سے لڑا بھی دیا جاتا ہے۔ دونوں وطنیت کے اس تصور کے مضر اثرات کو محسوس کرر ہے تھے ۔ ٹیگور نے اپنی نظم ''پرواسی'' میں اپنے نظریے کا نچوڑ ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔ جو تعمیری بھی ہےاور انسانی دوستی کا ضامن بھی ۔ کہتے ہیں:

> ''سبھی جگہ میرا گھر ہےاور سنسار کے سبھی حصوں میں میرا وطن ہے۔ تمام نوع انسانی میں روح وحدت کا احساس بڑے سندر ڈھنگ سے ہمارے قومی ترانے میں ظاہر ہوا ہے--------- میں نے اپنے دل کی گہرائیوں میں انسانوں سے محبت کی ہے۔ اسی تصور نے میری کشتی حیات کے بادبانوں میں خوشگوار ہواؤں کی طرح حرکت پیدا کی ہے۔ بادباں کبھی ادھر کبھی ادھر رخ موڑ رہے تاہم یہ تموج کسی تصنیف کی حد بندیوں سے بالاتر ہی رہا ہے۔'' [۳]

ان اشعار سے ٹیگور کا نہ صرف تصور وطنیت اجاگر ہوتا ہے بلکہ تصور انسانیت کی تشریح وتعبیر بھی ہو جاتی ہے۔ جہاں تک اقبال کے تصور وطنیت کا معاملہ ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاعر مشرق جارحانہ وطن پرستی کے شدید مخالف تھے۔ وہ اس نظریے کی حامی تھے۔

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی
ہے ترک وطن سنت محبوب الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

تصور وطنیت کے معاملے میں بھی دونوں فنکاروں کے نظریے میں مشابہت کے پہلو اجاگر ہوتے ہیں۔ دونوں وطنیت کے ایسے آفاقی نظام کے علمبردار ہیں جو اخلاق اور روحانی اقدار پر مبنی ہو جو اخوت اور اتحاد بشری اور قوموں کے باہمی امن و آشتی پر استوار ہو اور جس میں عظمت انسانی کا بول بالا ہو، ٹیگور کا تصور وطنیت بھی اسی ہمدردی اور وحدت انسانی پر سچے یقین کی تلقین کرتا ہے۔ ٹیگور کا نظریہ جہاں اپنشدوں کی عظیم روحانی خیالات کے حصول کا متمنی ہے تو اقبال اس کے داعی ہیں کہ وطن کا مادی تصور اخلاق باختہ ہونے کے ساتھ ساتھ محدود بھی ہے۔ لہٰذا وطن کے تصور کو مادی حدود کے شکنجے سے نکال لیا جائے تو یقیناً یہ تصور تعمیری، تخلیقی اور ارتقائی تحریکات کا سر چشمہ بن جائے گا۔ اور یہ نظریہ اسلامی تھا۔

ٹیگور اور اقبال کی شاعری کا ایک اہم موضوع ''انسان'' ہے۔ دونوں شاعروں کے نزدیک کسی تہذیب کا اعلیٰ معیار یہ ہے کہ اس میں انسانی فضیلت تسلیم کیا جائے۔ معاشرت میں جب تک فرد کی اہمیت تسلیم نہیں کی جائے گی، معاشرہ مہذب اور ترقی یافتہ کہلانے کا حقدار نہیں۔ دونوں عظیم شعراء اس نظریے کے علمبردار ہیں کہ آدمی کا مقام ساری کائنات سے بلند و برتر ہے۔ ساتھ ہی کسی بھی قوم کی تعمیر و

تہذیب کا انحصار فرد کی تعمیر و تہذیب پر موقوف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی آزادی جس میں آزادی فکر و عمل بھی شامل ہے کا پیغام دونوں فنکاروں نے دیا۔ ٹیگور نے اپنی شاعری کے ذریعہ فلسفہ انسانیت کا جو تصور پیش کیا ہے اسے ہم انسانی مسرت اور عالمی اخوت کے منشور سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اپنی نظم مانسی، سونارتری، ودیا، دردر، مکتی ،گتی ، وشوزتیہ میں انسانوں سے ہمدردی کے وہ بے حد آرزومند ہیں۔ اپنے شعری مجموعہ 'سونارتری'' میں کہتے ہیں:

''انسان میرے دل کے قریب پہنچ گیا ہے اور اس نے مجھے بیدار کیا ہے، میں نے ان لوگوں کے سلسلے میں سوچا، کام کیا، کئی فرائض سامنے آئے اور ان فراض سے آج بھی میرا خیال بچھڑا نہیں ہے۔ انسان سے قریب آنے پر میری زندگی میں ادب کا راستہ اور میرے کام کا راستہ دونوں ساتھ ساتھ آگے بڑھنے لگے۔'' ۳

ٹیگور کی اسی انسانی دوستی اور روحانی و اخلاقی پیغام نے عالم انسانیت کو متاثر کیا۔ انہوں نے تنگ نظری، مذہبی کٹر پن، نفرت پسندی، فرقہ پرستی کی کھل کر مخالفت کی۔ ان کے اس نظریے کی تائید ایک مضمون کے اس اقتباس سے بھی ہوتی ہے جو 1931ء میں بنگلہ ماہنامہ ''پرباسی'' میں شائع ہوا۔

''ہندو اپنے آپ کو اپنے مذہب کا اور مسلمان اپنے مذہب کا پابند کہتے ہیں۔ اس طرح دونوں کی زندگی کا بہت کم حصہ مذہب کے دائرے سے باہر رہتا ہے۔ اسلئے یہ دونوں اپنے اپنے دھرم کے نکتہ نظر سے ایک دوسرے کو اور پھر جہاں تک ہو سکے دنیا کے دوسرے لوگوں کو بھی حتی الامکان دور ڈھکیل دیتے ہیں۔۔۔۔۔ اس سے ان

میں انسانی کا پھیلاؤ ہونے میں رکاوٹ پڑتی ہے۔'' ۴

اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ٹیگور انسان دوستی کو ہر حال مقدم سمجھتے ہیں۔اخوت اور بھائی چارگی کا بین الاقوامی تصور کے وہ علمبردار رہے۔یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے پیغام کو تمام عالم انسانیت میں فروغ دینے کا عزم رکھتے ہیں۔بلاامتیاز رنگ و نسل، مذہب وملت سبھوں میں انسانیت کا صور پھونکنے کا حوصلہ ٹیگور کے یہاں پایا جاتا ہے۔دیکھئے یہ اشعار۔

آؤ،آؤ،آریہ آؤ/آؤ،غیر آریہ آؤ/آؤ۔ہندواور مسلمان/ چلے آؤ۔اے
انگریز،آج تم بھی چلے آؤ/آؤ،آؤ اے عیسائی/ اور اے برہمن، دل
صاف کر کے تم بھی چلے آؤ/آؤ۔اور سب کا ہاتھ تھام لو ۵

یہ تمام اشعار شاعر کی انسان دوستی کے ضامن ہیں۔انسانیت سے اس خلوص ومحبت کے جذبے نے ٹیگور کی شاعری کو معراج عطا کیا ہے۔انہوں نے اپنی شاعرانہ ضاعیوں کے ذریعہ انسان اور انسانیت کے ہر اعتبار سے اعلیٰ وارفع مقام عطا کرنے میں جو کلیدی رول ادا کئے ہیں اس کا اعتراف ہر عہد میں ہوتا رہے گا۔

جہاں تک اقبال کی شاعری میں انسان کا مقام کی تعین قدر کا معاملہ ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کی پوری شاعری کا ماحصل انسانیت کا احترام،اس کی فضیلت کا اعتراف اور آدمیت کی تکمیل ہے۔جس کی تشریح وتعبیر شاعر مشرق نے ایک شعر میں اس طرح کی ہے۔

آدمیت احترام آدمی
باخبر شواز مقام آدمی

لہٰذا وہ ایک ایسے معاشرے کے داعی ہیں جس میں اسنسان مساوات اور

اخوت کی بنیاد پر اخلاقی وانسانی شرافتوں اور فضیلتوں کی انتہا کو پانے اور وہ غیر سماجی و غیر اخلاقی امتیازات ختم ہوجائیں۔ جن کی وجہ سے ایک انسان دوسرے انسان کی جان لینے پر درپے ہوجاتا ہے۔

انہیں احساس تھا:

ابھی تک آدمی صید زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوع انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

چونکہ اقبال کا عہد بے شمار بہیمانہ جنگوں اور استعاریوں کے شکنجوں کے کرب میں مبتلا تھا لہٰذا وہ انسان کی حقیقت و عظمت کی طرف توجہ مبذول کراتے ہوئے انسانی آزادی کی جس طرح وکالت کرتے ہیں اور انہوں نے انسانیت کے فروغ کا جو پر عزم اور ولولہ انگیز تصویر پیش کیا ہے اس کی نظیر ملنی مشکل ہے۔ کہتے ہیں:

ہے گرمیٔ آدمی سے ہنگامہ عالم گرم
سورج بھی تماشائی، تارے بھی تماشائی
عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہہ کامل نہ بن جائے

اس سلسلے میں اقبال کی نظم "روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" سے مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جس میں شاعر مشرق نے انسان کی فتوحات کا اہم پیش کیا ہے:

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک، یہ خاموش فضائیں

یہ کوہ یہ صحرا ، یہ سمندر ، یہ ہوائیں
تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینہ آیام میں آج اپنی ادا دیکھ
خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

تصور انسان کے متعلق ٹیگور اور اقبال کے نظریے سے مجموعی طور پر تاثر ابھرتا ہے۔اس کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ دونوں فن کار بہ ذات اعلیٰ مرتبے کے انسان تھے اور اس پر طرہ یہ کہ اپنی تخلیقات کے وسیلے سے پوری دنیا کو ایک پیغام دیا کہ انسانیت اور انسان کی خدمت ہی سب سے بڑا مذہب ہے۔اقبال کے اپنے ایک نثر میں ہے۔

''انسان کی بقاء کا راز انسانیت کے احترام میں ہے۔جب تک تمام دنیا کی تعلیمی طاقتیں اپنی توجہ کو محض احترام انسانیت کے درس پہ مرتکز نہ کر دیں گی ، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی ۔۔۔۔۔۔وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ ہے بنی نوع انسان کی وحدت جو نسل ، زبان ، رنگ وقوم سے بالاتر ہے۔جب تک اس نام نہاد جمہوریت ، اس ناپاک قوم پرستی ، اس ذلیل ملوکیت اور جابرانہ کلیت پسندی کی معنویتوں کو پاش پاش نہ کر دیا جائے گا اس

وقت تک انسان الخلق عیال اللہ کا قائل نہ ہوگا۔۔۔۔۔۔

مجھے کہنے دیجئے کہ اقبال کا یہ پیغام اقبال کے فکر و مطالعہ کا نچوڑ ہے اور اپنی دنیا تک انسانیت کے لئے مینارۂ نور ثابت ہوگا۔

ٹیگور اور اقبال کے افکار میں مشابہت کا ایک اہم پلو ان کے فلسفہ حیات میں قوت فکر و عمل کی اہمیت کو بھی کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اس سلسلے میں دونوں اس نظریے کے حامی تھے کہ انقلاب کی کش مکش سے بھرپور زندگی قوموں کی بقا اور ارتقاء کا ضامن ہے دونوں حرکت وعمل کے شیدائی ہیں۔ دونوں حیات انسانی کو شادماں و خرماں دیکھنے کے متمنی ہیں۔ ٹیگور گیتا نجلی میں ایک جگہ حرکت وعمل کا پیغام دیتے ہوئے یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ جنبش زندگی کی دلیل ہے اور سرگرم عمل رہنے سے ترقی کے دروازے وا ہوتے ہیں: دیکھئے یہ اشعار۔

یہ عبادت، نغمہ و سرود، یہ تسبیح خوانی چھوڑ/ دروازہ بند کر کے، خانقاہ کے سنسان اور تاریک/ گوشے میں تو کس کی پرستش کر رہا ہے/ آنکھیں کھول ، دیکھ ترا خدا اترے/ رو برو نہیں وہ تو وہاں ہے/ جہاں کاشتار سکٹ زمین میں ہل چلا رہا ہے/ جہاں سڑک بنانے والا پتھر توڑ رہا ہے/ وہ توان کے ساتھ دھوپ اور بارش میں ہے/ اس کا ملبوس خاک سے اٹا ہوا ہے/ یہ خرقہ، سالوس اتار کر پھینک دے/ اور اس کی طرح خاک زمین پر اتر آ

ان اشعار سے یہ نکتہ ترشح ہوتا ہے کہ ٹیگور نزدیک حرکت وعمل ہی زندگی کا نصب العین ہے۔ اس سلسلے میں ان کی ایک مشہور نظم ''بلاکا'' کا ذکر غیر مناسب نہ ہوگا جس میں راج ہنسوں کی جھنڈ کو شام کے جھٹ پٹے میں پرواز کرتے ہوئے دکھا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قوموں کی بقا سکون جوئی میں نہیں کشمکش طلبی می

ہے۔سرگرم عمل رہنا ہی حیات کی لذتوں کی تکمیل کا باعث بنتا ہے دیکھئے یہ اشعار:

اے ہنس بلاکا، آج رات میں تم نے میرے قریب/کھول دیا سکوت و
سکون کا ڈھکن/سن رہا ہوں میں اس خاموشی کے نیچے/ خلا میں، جل میں
تھل میں/ اسی طرح بالکل آزاد اور چنچل پنکھوں کی آواز/گھاس کی پتی
مٹی کے آسمان پر پھڑ پھڑا رہا ہے

یہ بے خانماں پنچھی دوڑتے ہیں روشنی، تیرگی میں/ (نہ جانے) کس پار
سے کس پار کو/ خلا گونجتا جا رہا ہے آفاق کے پردے کے اس سنگیت سے
یہاں نہیں اور کہیں اور کسی جگہ

یہ بات بلا تامل کہی جا سکتی ہے کہ ٹیگور کی شاعری کا اصل جوہر حرکت یا عمل عبارت ہے۔

ٹیگور اور اقبال دونوں عظیم شخصیتوں کا عہد تقریباً ایک ہے ان دونوں نے جب آنکھیں کھولیں اس وقت ہندوستان کی فضا 1857ء کے واقعات کی بجھتی ہوئی آگ سے منور تھی۔ ان دونوں کا ابتدائی زمانہ ان لوگوں میں گذارنے کا موقع ملا جنہوں نے اس طوفانی جدو جہد میں حصہ لیا تھا۔ دونوں سچے دیش بھگت تھے اور دونوں شانتی کے بہت بڑے امین۔ دونوں کی شاعری میں ناامیدی کا شائبہ تک نہیں لیکن دونوں شعراء کے ادبی رویے میں زبردست اور واضح فرق تھا۔ دونوں عظیم شخصیتوں کے انداز فکر (Style of Thinking) کا تقابلی مطالعہ سود مند ہوگا اور ضروری بھی۔ یہی وہ محرکات ہیں جن کی وجہ سے میں نے مجوزہ موضوع میں ٹیگور کو بھی شامل کیا ہے۔ مذکورہ مفکرین کا تعلق مختلف ممالک، مختلف ادوار اور مختلف تہذیبی

اقدار سے ہے۔ اس کے باوجود ان کے اور شاعر مشرق علامہ اقبال کے افکار و تصورات میں حیرت انگیز حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ جب میں ان کا تقابلی تجزیہ پیش کروں گا تو یہ نکتہ منکشف ہوگا کہ اقبال اور ان مفکرین کے زاویہ نگاہ میں اشتراک اور افتراق کے کون کون پہلے ہیں۔ اس کی روشنی میں یہ بھی فیصلہ کیا جائے گا کہ اقبال نے اپنے اور بعد میں آنے والے عہد پر فکری اثرات کس حد تک مرتب کئے ہیں۔ چونکہ مذکورہ موضوع کا تعلق تقابلی مطالعے سے ہے۔ لہٰذا تمام مفکرین کی نگارشات کا مطالعہ لازمی ہوگا تا کہ اس کی روشنی میں افکار و نظریات کی تفہیم و تشریح میں مدد مل سکے۔ اس سلسلے میں متعلقہ مفکرین کی کتابوں، رسائل کے علاوہ عہد کی سیاسی، معاشرتی، علمی و ادبی، فکری تحریکات و رجحانات احوال و کوائف پر مبنی تصنیفات سے بھی مدد لی جائے گی۔ ہم عصر مفکرین کے نظریات کا مطالعہ بھی سود مند ثابت ہوگا۔

❁❁❁

حواشی و حوالے:

۱۔ (بحوالہ اقبال شاعر اور سیاست داں از ڈاکٹر رفیق زکریا، ص:43)

۲۔ (بحوالہ ایک سو ایک نظمیں، ترجمہ فراق گورکھپوری)

۳۔ (پرواسی چیت، 1235)

۴۔ شعری مجموعہ 'سونار تری''

۵۔ 1931ء میں بنگلہ ماہنامہ ''پرباسی''

۶۔ (شاعر اور دانشور، ص:256)

اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد

”یہ خیال کرتے ہوئے کس قدر صدمہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبالؔ اس جہاں سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے۔ ہندوستان آپ سے بڑا اُردو شاعر پیدا نہیں کرسکا۔آپ کی وفات سے نہ صرف ہندوستان بلکہ مشرق کو بھی نقصان عظیم پہنچا ہے۔مجھے ذاتی طور پر اس لئے زیادہ صدمہ ہے کہ مرحوم سے میری دوستانہ تعلقات تھے۔“

(مولانا ابوالکلام آزاد)

(اوراق گم گشتہ، مرتب: پروفیسر رحیم بخش خاں، ص:444)

اقبالؔ اور مولانا ابوالکلام آزاد

جنوری ۱۹۲۰ء میں جب مولانا آزادؒ رانچی کی نظر بندی سے رہا ہوئے تو اس کی خبر علامہ اقبالؒ کو ملی۔ انہیں یک گونہ مسرت ہوئی۔ ۳ر اپریل ۱۹۲۰ء کو لاہور سے سید سلیمان ندویؒ کو لکھے گئے خط میں اس کا ذکر کرتے ہیں۔

مخدومی السلام علیکم

والا نامہ ملا جس کے لئے سراپا سپاس ہوں۔ الحمد للہ کہ مولانا آزاد کو آزادی ملی۔ کیف باطن میں بالخصوص آج کل ''صحو'' ہی کی ضرورت ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کی تربیت اسی حال میں کی تھی۔ ''سکر'' کی حالت عمل کی دشوار گذار منزل کو طے کر لینے کے بعد ہو تو مفید ہے۔ باقی حالات میں اس کا اثر روح پر ایسا ہی ہے جیسا جسم پر افیوں کا۔ مولانا آزاد اب کہاں ہیں؟ پتہ لکھئے کہ ان کی خدمت میں عریضہ لکھوں۔۔۔۔۔'' [1]

علاّمہ اقبالؒ نے مولانا آزادؒ کے نام ایک اور خط کا ذکر کیا ہے۔ یہ خط سید سلیمان ندویؒ کے نام لاہور سے ۱۸ر اگست ۱۹۲۴ء کو لکھا گیا ہے۔ اس خط میں علاّمہ اقبالؒ نے امریکہ کی کولمبیا یونی ورسٹی سے

شائع ایک کتاب ''مسلمانوں کے نظریات متعلقہ مالیات'' کے سلسلے میں ایک استفسار کیا ہے۔ خط کا پورا متن ملاحظہ ہو:۔

(لاہور ۱۸/اگست ۱۹۲۴ء)

مخدومی السلام علیکم

حال ہی میں امریکہ کی مشہور یونی ورسٹی (کولمبیا) نے ایک کتاب شائع کی ہے جس کا نام ''مسلمانوں کے نظریات متعلقہ مالیات'' ۔اس کتاب میں لکھا ہے کہ اجماع امت نص قرآنی کو منسوخ کرسکتا ہے۔یعنی یہ کہ مدّت شیر خوارگی جونص قرآنی کی رو سے دوسال ہے، کم یا زیادہ کرسکتا ہے۔یا حصص شرعی میراث میں کمی بیشی کرسکتا ہے۔مصنف نے لکھا ہے کہ بعض حنفاء اور معتزلیوں کے نزدیک اجماع امت یہ اختیار رکھتا ہے۔مگر اس نے کوئی حوالہ نہیں دیا۔آپ سے یہ امر دریافت طلب ہے کہ آیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں ایسا کوئی حوالہ موجود ہے؟

امر دیگر یہ کہ آپ کی ذاتی رائے اس بارے میں کیا ہے؟ میں نے مولوی ابوالکلام صاحب کی خدمت میں بھی عریضہ لکھا ہے۔ میں آپ کا بڑا ممنون ہوں گا اگر جواب جلد دیا جائے۔

آپ کا مخلص محمد اقبال بیرسٹر ۲

مذکورہ خط میں جس مسئلے کے حل کے لئے علامہ اقبالؒ نے مولانا آزادؒ سے استفسار کا جو ذکر کیا ہے اس سے یہ نکتہ منکشف ہو جاتا ہے کہ علاّمہ اقبال مولانا آزادؒ کے تبحر علمی کے معترف تھے اور ان کی اسلامی فکر وفراست کے مدّاح بھی۔اسی طرح

قادیانی فتنوں کے خلاف جو تحریک شروع ہوئی جس کا خاطر خواہ اثر پنجاب میں دیکھنے کو ملا۔ علامہ اقبالؒ نے اس سلسلے میں ۷/اگست ۱۹۳۶ء کو لاہور سے سید سلیمان ندویؒ کو ایک خط لکھا اور مسرت کا اظہار کیا۔ اس سلسلے میں مولانا ابوالکلام آزادؒ نے جو عملی کاوشیں کیں ان کا بھی اعتراف علامہ اقبالؒ نے کیا ہے۔

"..... الحمدللہ کہ قادیانی فتنہ اب پنجاب میں رفتہ رفتہ کم ہو رہا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزادؒ نے بھی دو تین بیانات چھپوائے ہیں ۔مگر حال کے روشن خیال علماء کو ابھی بہت کچھ لکھنا باقی ہے۔ اگر آپ کی صحت اجازت دے تو آپ بھی اس پر ایک جامع و نافع بیان فرمائیے۔ مین بھی تیسرا بیان جلد لکھوں گا....." [۳]

اب آیئے! علامہ اقبالؒ کے تئیں مولانا آزاد کے دل میں کیا جذبات و احساسات تھے اور انہوں نے سیاسی و نظریاتی اختلاف کے باوجود اخلاقی قدروں کو کس قدر وسعت بخشی اور وہ علامہ کے کتنے قدرداں تھے اور دل میں ان کے لئے کتنی جگہ تھی اس کا اندازہ ایک خط سے ہوتا ہے جو مولانا آزادؒ نے سید سلیمان ندویؒ کو تحریر کیا ہے۔ مولوی فضل الدین جنہوں نے مولانا آزادؒ کی کتاب "تذکرہ" کو ترتیب دے کر ایک تفصیلی مقدمہ بھی لکھا ہے۔ مولوی فضل الدین نے مقدمہ لکھتے وقت وفور جذبات اور عقیدت سے مغلوب ہو کر مولانا ابوالکلامؒ کی شخصیت اور ان کے علمی مرتبے و مقام کو اجاگر کرنے کے چکر میں علامہ اقبال کے سلسلے میں ایسی باتیں تحریر کر دی جو علامہ اقبال کے لئے دل آزاری کا سبب بنی۔ بات بہت اوچھی تھی۔ علامہ اقبال نے جب ایک خط کے توسط سے سید سلیمان ندوی سے دبی زبان میں شکایت کی تو سید سلیمان ندوی نے مولانا آزاد کو علامہ اقبال کی رنجیدگی سے آگاہ کر دیا۔ مولانا آزاد کو بھی مولوی فضل

الدین کے ریمارکس سے رنج پہنچا۔ مولوی فضل الدین نے مقدمہ میں لکھا ہے:۔

''ڈاکٹر اقبال کا مذہبی عقائد میں پچھلا حال جو کچھ سنا ہے اس کے مقابلے میں اب ان کی فارسی مثنوی دیکھتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے۔ اسرار خودی اور موز بے خودی فی الحقیقت الہلال ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔'' [۴]

علامہ اقبال اور مولانا آزاد دونوں کے دل میں ایک دوسرے کے لئے بڑی جگہ تھی۔ دونوں ایک دوسرے کے قدرداں تھے لیکن جب علامہ اقبال کی نظر مولوی فضل الدین کی مذکورہ تحریر پر پڑی تو اُن کو تعجب بھی ہوا اور رنج بھی۔ لہذا بہت ہی مہذبانہ اور دبی زبان میں مولوی فضل الدین کی مذکورہ تحریر کی طرف توجہ دلاتے ہوئے سید سلیمان ندوی سے شکایت اپنے ایک خط میں کی جس کا متن اس طرح ہے:۔

''مولانا ابوالکلام کا تذکرہ آپ کی نظر سے گزرا ہوگا۔ بہت دلچسپ کتاب ہے مگر دیباچہ میں مولوی فضل الدین مرزا لکھتے ہیں: ''اقبال کی مثنویاں الہلال کی بازگشت ہیں۔'' شاید ان کو معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں، ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔ اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں نظم ونثر۔ انگریزی و اردو میں موجود ہیں، جو غالبا مولوی صاحب کی پیش نظر نہ تھیں۔ بہر حال اس کا کچھ افسوس نہیں کہ انہوں نے ایسا لکھا؛ مقصود اسلامی عقائد کی اشاعت ہے نہ کہ نام آوری۔ البتہ اس بات سے رنج ہوا کہ ان کے خیال میں اقبال تحریک الہلال سے پہلے مسلمان نہ تھا؛ تحریک الہلال نے اسے مسلمان کر دیا۔ ان کی

عبارت سے ایسا خیال مترشح ہوتا ہے؛ ممکن ہے ان کا مقصود یہ نہ ہو۔ میرے دل میں ان کی بڑی عزت ہے اور ان کی تحریک سے ہمدردی؛ مگر کسی تحریک کی وقعت بڑھانے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اوروں کی دل آزاری کی جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اقبال کے جو مذہبی خیالات اس سے پہلے سنے گئے، ان میں اور مثنویوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ معلوم نہیں، انہوں نے کیا سنا، اور سنی سنائی بات پر اعتماد کر کے ایسا جملہ لکھنا جس کے کئی معنی ہو سکتے ہیں، کسی طرح ان لوگوں کے شایان شان نہیں جو اصلاح کے علمبردار ہوں۔ مجھے معلوم نہیں۔ مولوی فضل الدین صاحب کہاں ہیں، ورنہ یہ مؤخرالذکر شکایت براہ راست ان سے کرتا۔ اگر آپ سے ان کی ملاقات ہو، تو میری شکایت ان تک پہونچایئے۔'' ۵

خط بنام سید سلیمان ندوی

علامہ اقبال کے مذکورہ خط کے سلسلے میں مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا ابوالکلام آزاد کی توجہ جب مبذول کرائی تو انہیں بہت قلق ہوا اور علامہ اقبال کی شکایت کو حق بجانب قرار دیتے ہوئے اپنے ایک مکتوب بابت ۲/جنوری ۱۹۲۰ء میں مولانا نے سید سلیمان ندوی کو لکھا:۔

''ڈاکٹر اقبال کا شکوہ بیجا نہیں۔ یہ نہایت ہی لغو اور سبک بات ہے فلاں نے فلاں فلاں کے اثر سے لکھی اور فلاں کے خیال میں یوں تبدیلی ہوئی۔ لیکن لوگوں کا پیمانہ نظر یہی باتیں ہیں تو کیا کیا جائے۔ دراصل اس تذکرہ کی ساری باتیں میرے لئے تکلیف دہ

ہوئیں۔ مسٹر فضل الدین نے یہ مقدمہ لکھ کر نظر ثانی کے لئے بھیجا تھا، اس لئے کہ وہ موجودہ حالت میں کتاب کو پہلا حصہ کر کے شائع کرنا چاہتے تھے؛ اور میں مصر تھا کہ ایک ہی مرتبہ میں پوری کتاب شائع کردی جائے۔ صرف اتنا ٹکڑا حد درجہ ضمنی مطولات و عدم انضباط کی وجہ سے نہایت مکروہ ہوگا خیال کیا کہ مقدمہ کا واپس نہ کرنا اشاعت میں روک ہوگا، لیکن انہوں نے بجنسہ چھاپ کر جلد باندھ کر یکا یک ایک نسخہ بھیج دیا اور ان ساری باتوں کو مزاح سمجھتے رہے۔ علاوہ ڈاکٹر اقبال وغیرہ والے ٹکڑے کے پورا مقدمہ طرز تحریر و استدلال وغیرہ کے لحاظ سے بھی بالکل لغو ہے۔ لطف یہ کہ اس مرتبہ جب وہ جلسہ کے موقع پر آئے اور میں نے پوچھا کہ اقبال کی نسبت آپ نے کیونکر تبدیلی معلوم کی، تو خود میرے ہی ایک قول کا حوالہ دیا جو کبھی کہا تھا؛ حالاں کہ میں نے جو بات کہی تھی وہ صرف یہ تھی کہ اقبال پہلے آج کل کے عامۃ الناس کے تصوف میں مبتلا تھے، اب ان کے خیالات اس طرف سے ہٹ گئے اور دونوں مثنویوں میں جو بات ظاہر کرنا چاہتے ہیں وہ وہی ہیں جو میں ہمیشہ لکھتا رہا ہوں۔'' [۶]

مولانا آزاد علامہ اقبال کے تبحر علمی اور شاعرانہ عظمت کے کس حد تک معترف تھے اس کا اندازہ مولانا کی ایک تحریری تجویز سے لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن وائے حسرتا! اپنے رفیق عبدالرزاق ملیح آبادی کے ورغلانے پر اور ان کی شدید مخالفت کی وجہ سے مولانا کو اپنی رائے بدلنی پڑی، بہتر ہوگا کہ اس واقعہ کی روداد عبدالرزاق ملیح آبادی سے ہی سنی جائے جو ان کی تصنیف ''ذکر آزاد'' میں درج ہے جس کا عنوان ہے ''ڈاکٹر

اقبال ملک الشعراء'' دیکھئے عبدالرزاق ملیح آبادی کی تحریر کا تراشہ:۔

''......... لیکن اس زمانہ کا ایک واقعہ قابل ذکر ہے۔مصری شاعر احمد شوقی پاشا کو عرب ملکوں نے ''امیر الشعراء کا خطاب دیا تھا۔اس پر مولانا کو خیال ہوا کہ ہندوستان میں ڈاکٹر اقبال مرحوم کو''ملک الشعراء'' بنا دیا جائے۔ایک دن صبح مولانا ہاتھ میں کچھ کاغذ لیے میرے کمرے میں آئے اور اپنا خیال ظاہر کیا۔میں نے سختی سے مخالفت کی۔متعجب ہو کر فرمایا۔کیا ڈاکٹر اقبال اس خطاب کے اہل نہیں ہیں؟ عرض کیا ڈاکٹر صاحب کے شاعرانہ کمالات کے مبصر آپ ہیں۔مجھے شاعری سے ذوق نہیں لیکن ڈاکٹر صاحب محض شاعر ہی نہیں ہیں، سیاسی لیڈر بھی ہیں اور ہم ان کی سیاست کے مخالفت میں ہیں۔ملک الشعراء بن کر وہ سیاسی فائدے بھی اٹھا سکتے ہیں۔

مولانا سوچ میں پڑ گئے اور میں کہتا رہا'' اخبار کے مالک آپ ہیں اور جو تجویز چاہیں پیش کر سکتے ہیں لیکن جب تک ایڈیٹر میں ہوں، اپنے ضمیر کے خلاف کسی تجویز کی حمایت نہیں کر سکتا۔میرا نام ایڈیٹری سے الگ کر دیا جائے۔اس کے بعد بھی اخبار کی خدمت جاری رکھوں گا۔

یہ سن کر مولانا نے ہاتھ کے کاغذ کو پھاڑ ڈالا اور فرمایا'' آپ ٹھیک کہتے ہیں، ہمیں یہ تجویز پیش نہیں کرنا چاہئے۔

مولانا با اصول اخبار نویس تھے اور اپنے اخبار کے ایڈیٹر کا احترام کرتے تھے۔'' ۷

عبدالرازق ملیح آبادی کی خود تحکمی اور ورغلانے بلکہ دھمکانے کی حکمت عملی نے مولانا کے منصوبے پر پانی پھیر دیا۔اس میں مولانا کی بے نیتی کو نہیں بلکہ بے بسی، رواداری اور لاچاری کو دخل ہے۔ لہذا مجھے کہنے دیجئے کہ اقبال کے تئیں مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کا ذاتی بغض وعناد اور منافرت مولانا آزاد کی نیک نیتی پر غالب آ گئی۔

مولانا آزاد کو علامہ اقبال کی عبقری شخصیت اور شاعرانہ مقام کا پورے طور پر اعتراف تھا۔ ۲۱/اپریل ۱۹۳۸ء کو جب علامہ کا انتقال ہوا تو اس خبر سے مولانا کو عظیم صدمہ ہوا اور کافی رنجیدہ ہوئے۔ ۲۵/اپریل ۱۹۳۸ء مولوی محی الدین قصوری کے نام خط میں اپنے رنج وغم کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:۔

"اقبال کی موت سے نہایت قلق ہوا۔ بہت آگے گئے باقی جو ہیں تیار بیٹھے ہیں" ۸

اس خط کے علاوہ مولانا آزاد نے ایک تعزیتی پیغام میں علامہ سے اپنے گہرے مراسم کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کی وفات کو نہ صرف ہندوستان کا بلکہ پورے مشرق کا خسارہ تسلیم کیا ہے۔ دیکھیے یہ تراشہ:۔

"یہ خیال کرتے ہوئے کس قدر صدمہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اس جہاں سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے۔ ہندوستان آپ سے بڑا شاعر پیدا نہیں کر سکا۔ آپ کی وفات سے نہ صرف ہندوستانیوں بلکہ مشرق کو نقصان پہونچا ہے۔ مجھے ذاتی طور پر اس لئے صدمہ ہے کہ مرحوم سے میرے دوستانہ تعلقات تھے۔" ۹

مذکورہ بالا تحریریں محض رسمی نہیں بلکہ علامہ اقبال کے تئیں مولانا کے اظہار عقیدت ،شاعرانہ عظمت کا اعتراف اور دوستانہ مراسم کے آئینہ دار ہیں۔ دونوں

مفکرین کے دلوں میں ایک دوسرے کے لئے احترام کا شدید جذبہ تھا۔

بعض حضرات اس بات کے شاکی ہیں کہ مولانا آزاد نے اپنے خطوط کے مجموعہ ''غبار خاطر'' میں اردو کے بہت سارے شعراء مثلاً میر، غالب، نظیر، درد، سودا، انشاء، شاد، امیر مینائی ، صدرالدین آزردہ، ناسخ، ذوق، موسن، مصحفی، داغ، حالی، انیس، شبلی، رسوا وغیرہ کے اشعار نقل کیے ہیں لیکن اقبال کے نہیں۔ میرے خیال میں معترضین کا یہ شکوہ بیجا ہے۔ مولانا نے یہ خطوط ۱۰ را گست ۱۹۴۲ء سے لے کر ۱۶ر ستمبر ۱۹۴۳ء کے درمیان لکھے جب وہ قید و بند کی زندگی جھیل رہے تھے۔ ابتدا میں وہ احمد نگر کے قلعہ میں مقید رہے اور آخری ڈھائی مہینے احمد نگر سے بانکوڑہ جیل میں منتقل کر دیے گئے ۔ یہ تمام خطوط اسی درمیان مولانا نے اپنے عزیز دوست حبیب الرحمٰن خاں شیروانی کو لکھے ہیں۔ ظاہر ہے مولانا نے اپنے خطوط میں جو اشعار نقل کیے ہیں اپنی یادداشت کی مدد سے کیے ہیں۔ پھر یہ کہ اشعار، واقعات اور حالات کی مناسبت سے استعمال کیے گئے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ اقبال کے اردو اشعار کی ضرورت نہیں پڑی ہو۔ ''غبار خاطر'' کے خط نمبر ۲۰ میں مولانا آزاد نے علامہ اقبال کا ایک شعر نقل کیا ہے جو ان کے فارسی شعری مجموعہ ''زبور عجم'' سے ماخوذ ہے۔ دیکھئے یہ شعر

تا تو بیدار شوی ، ناز کشیدم ، ورنہ
عشق کاریست کہ بے آہ و فغاں نیز کنند

لہذا معترضین کا شکوہ حق بجانب نہیں۔ مولانا پر ایک الزام یہ بھی ہے کہ انہوں نے علامہ اقبال کی ''اسرار خودی'' کو اپنے مجلّہ ''الجامعہ'' میں شائع نہ کرنے کی سختی سے عبدالرزاق ملیح آبادی کو تاکید کی تھی۔ واضح ہو کہ ''الجامعہ'' ایک تاریخی و سیاسی علمی مجلّہ تھا جس کے اجراء کا منصوبہ کہاں اور کن حالات میں بنا تھا؟ اور اس کے اغراض و

مقاصد کیا تھے؟ اس کی پوری تفصیل عبدالرزاق ملیح آبادی نے ''ذکر آزاد'' میں بیان کر دیا ہے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب مولانا آزاد اور عبدالرزاق ملیح آبادی علی پور (کلکتہ) جیل میں قید تھے۔ بقول عبدالرزاق ملیح آبادی:۔

''یہ وہ زمانہ تھا کہ شریف حسین کے ذریعہ حجاز اور حرمین شریف پر انگریزوں کا تسلط قائم ہو چکا تھا۔ شریف کی بغاوت کا شباب تھا کہ میں مصر سے حج کرنے گیا۔ میں نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ انگریز فوجی افسر اپنی وردیوں پر عربی جبے پہنے مکہ میں بلکہ خود حرم میں آزادی سے پھر رہے ہیں۔ ترکوں کی مکمل شکست کے بعد حجاز انگریزوں کا ہو چکا تھا۔ اگرچہ دکھانے کو بادشاہ شریف حسین بن علی تھا۔

جیل میں مولانا اس صورت حال سے بہت پریشان تھے اور حجاز کی آزادی کے لئے بے قرار۔ بہت سوچ و چار کے بعد یہ اسکیم طے پائی کہ ہندوستان سے ایک عربی رسالہ نکالا جائے۔ وہ اسلامی دنیا کو حقیقت حال سے آگاہ کرے اور تدارک کی راہ دکھائے.........

چنانچہ طے پایا کہ ''الجامعہ'' کے نام سے عربی رسالہ کلکتہ سے جاری کیا جائے۔ میں اس کو ایڈٹ کروں اور خلافت کمیٹی اس کا خرچ برداشت کرے۔ میرے رہا ہوتے ہی یہ پرچہ جاری ہو گیا۔ مگر عجیب اتفاق کہ پہلے نمبر کی ترتیب واشاعت کے وقت مولانا دورے پر تھے اور میں ڈر رہا تھا کہ مولانا کو پرچہ کہیں ناپسند نہ ہو لیکن پرچہ پسند آیا۔'' [10]

اس وقت مولانا لاہور میں تھے۔ وہیں پرچہ انکی نظر سے گزرا اور پسند بھی آیا۔ لاہور سے مولانا نے ملتان کے لئے رخت سفر باندھا۔ ملتان پہنچ کر مولانا نے عبد

الرزاق ملیح آبادی کو ایک خط لکھا جس میں ان کی خوش اسلوبی کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ ابھی مولانا سفر ہی میں تھے کہ ''الجامعہ'' کا دوسرا پرچہ بھی شائع ہو گیا۔ اس شمارے میں عبدالرزاق ملیح آبادی نے اپنے استاد علامہ رشید رضا مرحوم کا بھی ایک مضمون شائع کر دیا۔ جب پرچہ مولانا کی نظر سے گزرا تو انہیں محسوس ہوا کہ بعض باتیں عمومی مصالح کے خلاف ہیں جن سے تحریک خلافت کی پالیسی اور اس کے اغراض و مقاصد کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ لہٰذا ۱۹ راپریل ۱۹۲۳ء کو مولانا نے ایک طویل خط مولوی عبدالرزاق ملیح اابادی کو ارسال کیا جس میں ان کی مستعدی کا اعتراف کرتے ہوئے چند باتوں پر سخت حیرت کا اظہار بھی کیا ہے۔ مثلاً

(۱) سید رشید رضا کا مضمون آپ رسالے میں شائع کر رہے ہیں اور بالکل محسوس نہیں کرتے کہ اس کے نتائج کیا ہوں گے؟

(۲) غور کیجئے اگر اس مضمون کا ترجمہ ہندوستان میں اخبارات شائع کر دیں تو عام مسلمانوں کا اس پر کیا اثر پڑے گا۔ خدا کے لئے مجھ پر رحم کیجئے اور یہ مضمون شائع نہ کیجئے۔

(۳) گاندھی جی کی تصویر پر جو الفاظ مدح و توصیف کے لکھے ہیں مثلاً القدرۃ فی حیاتۃ، ظاہر الذیل، تقی القلب'' یہ بھی سخت اعتراضات کے موجب ہوں گے۔ خدا را ان چیزوں میں احتیاط و حزم سے کام لیجئے۔

(۴) فارسی مضمون کے لئے پریشان نہ ہوں اور نہ ''اسرار خودی'' وغیرہ چھاپ کر رسالے کو مضحکہ خیز بنائیں۔ سب باتیں اپنے وقت پر ہو جائیں گی۔

جہاں تک ''اسرار خودی'' کی اشاعت کو منع کرنے کا معاملہ ہے اس میں مولانا کی بد نیتی یا علامہ کے تئیں ان کی بے اعتنائی کی کسی قسم کی نفسیات کو دخل نہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس کا تعلق الجامعہ کے عدم مناسبت سے ہے۔ مولانا اس سلسلے میں اعتدال پسندی، سلامتی طبع

اور حزم واحتیاط کی حکمت عملی بھی اپنانا چاہتے ہیں تا کہ "الجامعہ" اپنے ابتدائی دور میں ہی اپنے دائرہ مقاصد سے قدم باہر نہ نکال دے۔ اگر مولانا کے دل میں علامہ کے تئیں کوئی خلش رہتی تو "الجامعہ" میں علامہ اقبال کی نظم "ترانہ ملی" کا منظوم عربی ترجمہ نہ چھاپتے۔ صرف منظوم عربی ترجمہ ہی نہیں چھاپا بلکہ اس پر طرّہ یہ کہ اس کے شروع میں علامہ اقبال کی شخصیت اور ان کی شاعری کے خصائص پر ایک جامع نوٹ بھی قلم بند کیا ہے:۔

"ترانہ ملی بہترین ملی نغموں میں سے ایک ہے۔ یہ ہندوستان کے مشہور شاعر اور عظیم فلسفی علامہ اقبال کی تخلیق ہے۔ وہ ہندوستان کی ایک بلند پایہ شخصیت ہیں اور بہترین انسانوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ انہوں نے یورپ کے جامعات میں علم حاصل کیا ہے اور اعلیٰ علمی اسناد و شہادات حاصل کیے ہیں۔ وہ جدید علوم میں گہری نظر رکھتے ہیں۔ ابنائے وطن کے دلوں میں ان کے لئے بڑی محبت ہے۔ وہ اپنے اقران میں بلند درجہ پر فائز ہیں۔ وہ شاعری میں فکر و فن اور ایک خاص اسلوب کے خالق ہیں۔ وہ اپنی شاعری کے ذریعہ اسلامی زندگی کے احیاء اور دینی خدمات کے قیام کی دعوت دیتے ہیں۔ انگلستان میں ان کے اسفار کا ترجمہ کیا گیا ہے اور وہاں کے اہل علم اور اصحاب نقد و نظر نے اقبال کی عظمت کا اعتراف کیا ہے:۔ [۱۱]

واضح ہو کہ "ترانہ ملی" کا منظوم عربی ترجمہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر عبدالحق حنفی بغدادی نے کیا تھا۔

اقبالؔ اور آزاد

(تحریک خلافت کے حوالے سے)

رانچی میں نظر بندی کے دوران گاندھی جی مولانا آزاد سے ملنا چاہتے تھے لیکن ملنے کی اجازت انہیں نہیں ملی۔ جنوری ۱۹۲۰ء میں مولانا کو جب نظر بندی سے رہائی ملی تو مولانا کلکتہ پہنچے۔ اس وقت تک تحریک خلافت کا آغاز ہو چکا تھا۔ ۲۰ رمئی ۱۹۱۹ء کو بمبئی کے ایک اجتماع میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی نے خلافت کمیٹی کی بنیاد رکھی۔ ۲۳، ۲۴ر دسمبر ۱۹۱۹ء کو امرتسر میں منعقدہ اس کے دوسرے اجلاس میں گاندھی جی، موتی لال نہرا اور مدن موہن مالویہ وغیرہ نے بھی شرکت کی اور خلافت کے لئے غیر مشروط تعاون پیش کیا۔ مختلف شہروں میں اس کی شاخیں قائم ہوئیں۔ خلافت کے تحفظ کے لئے لوگوں میں بے پناہ جوش و جذبہ پیدا ہو گیا تھا۔ امرتسر میں خلافت کمیٹی کے جلسے نے ملک میں نئی سیاسی زندگی کے آثار پیدا کر دئے تھے۔ مولانا آزاد چند روز کلکتہ میں قیام کر کے دہلی کے لئے روانہ ہو گئے۔ جہاں امرتسر کے جلسوں میں شرکت کے بعد رہنمایان قوم جمع رہے تھے۔ مولانا آزاد کی گاندھی جی سے پہلی ملاقات ۱۸ر جنوری ۱۹۲۰ء کو دہلی میں ہوئی۔ مولانا لکھتے ہیں:۔

> ''اس طرح میں ان سے رہائی کے بعد دہلی میں جنوری ۱۹۲۰ء میں پہلی بار ملا۔ اس وقت ایک تجویز زیر غور تھی کہ خلافت اور

ترکی کے مستقبل کے بارے مین ہندوستانی مسلمانوں کے جو
احساسات تھے ان سے وائسرائے کو مطلع کیا جائے اور اس غرض سے
اس کے پاس ایک وفد بھیجا جائے ۔ گاندھی ان بحثوں میں شریک
ہوئے ۔ انہوں نے تجویز سے دلچسپی اور پوری ہمدردی ظاہر کی ۔ اور
اس کا اعلان کیا کہ وہ اس معاملے میں مسلمانوں کے ساتھ شریک
ہونے کو تیار ہیں: ۱۲

اس تحریک کو گاندھی جی کی قیادت اور ہندوؤں کی شرکت نے جدوجہد آزادی کی تحریک بنا دیا۔ گاندھی جی کچھ ہی عرصہ قبل جنوبی افریقہ سے واپس آئے تھے اور تحریک آزادی کی سیاست میں اپنا مقام بنانے کے لئے کوشاں تھے۔ تحریک خلافت عوام میں مقبول ہو رہی تھی ۔ گاندھی جی کو یہ موقع غنیمت نظر آیا۔ اس وقت تک کانگریس عملی طور پر سیاست سے بہت دور تھی ۔ لہذا گاندھی جی نے مسلمان بھائیوں کی ہمدردی میں اس تحریک خلافت سے خود کو وابستہ کر لیا۔ چنانچہ ۲۰؍ جنوری ۱۹۲۰ء کو دہلی میں ممتاز ہندو و مسلم رہنماؤں کا ایک اہم جلسہ منعقد ہوا۔ اسی جلسے میں ترکی خلافت کے سلسلے میں اس تجویز پر غور کیا گیا کہ ہندوستانی مسلمانوں کے احساسات اور جذبات سے برٹش حکومت کو مطلع کیا جائے ۔ اس اہم جلسے میں گاندھی جی ،لوک مانیہ تلک ،مولانا آزاد کے علاوہ کانگریس کے کئی دوسرے رہنما بھی شریک تھے ۔ یہ فیصلہ کیا گیا کہ وائسرائے کے پاس ایک وفد بھیجا جائے ۔ مولانا آزاد نے وائسرائے سے ملنے اور گفتگو کرنے کی تجویز پسند نہیں کی اور اختلاف کیا لیکن لوگوں کے کافی زور دینے پر وفد کی عرضداشت پر دستخط ضرور کر دیا۔ مولانا کی اپنی ذاتی رائے یہ تھی کہ معاملہ عرض داشتوں اور وفدوں کی منزل سے بہت آگے بڑھ گیا ہے ۔ مولانا کا خیال تھا کہ ملک میں سیاسی تحریک کے

لئے زمین ہموار ہو چکی ہے۔ لہذا اس سے فائدہ اٹھانا چاہئے۔ اس سلسلے میں حکیم اجمل خاں مولانا آزاد کے ہم خیال تھے۔ وفد وائسرائے سے ملا لیکن ناکام رہا۔ مولانا آزاد خود لکھتے ہیں:۔

''میری رائے تھی کہ اب معاملہ عرضداشتوں اور وفدوں کی منزل سے بہت آگے بڑھ گیا ہے۔

وائسرائے نے اپنے جواب میں کہا کہ اگر برطانوی حکومت کے سامنے مسلمانوں کا نقطۂ نظر پیش کرنے کے لئے کوئی وفد لندن بھیجا جائے تو وہ اس کے لئے ضروری سہولتیں فراہم کریں گے۔ خود اپنے متعلق انہوں نے کہا کہ وہ کوئی بھی کاروائی کرنے سے معذور ہیں: ۱۳

وائسرائے سے ملنے کے بعد اگلے قدم کے طور پر یہ طے پایا کہ ایک وفد لندن بھیجا جائے جہاں حکومت کے سامنے ساری باتیں پیش کی جائیں اور یہ وفد حکومت برطانیہ سے درخواست کرے کہ خلافت کا خاتمہ نہ کیا جائے۔ اس بات پر بھی غور کیا جانا ٹھہرا کہ صرف وفد بھیجا جائے یا اس کے ساتھ کوئی تحریک بھی چلائی جائے۔ اس سلسلے میں حکیم اجمل خاں کے دولت کدے پر چھ گھنٹے تک بحث ہوئی لیکن یہ لوگ کسی نتیجے پر نہیں پہنچے۔ اس میٹنگ میں گاندھی جی نے عدم تعاون کا پروگرام پیش کیا۔ اس تجویز پر ایک کمیٹی بھی بنائی گئی جس کے اراکین میں مولانا ابوالکلام آزاد اور حکیم اجمل خاں بھی تھے۔ بقول مولانا ابوالکلام آزاد:۔

''اب سوال پیدا ہوا کہ اگلا قدم کیا ہونا چاہئے۔ ایک جلسہ ہوا جس میں مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں، مولانا شوکت علی اور مولانا عبدالباری فرنگی محلی بھی موجود تھے۔ گاندھی جی نے اپنا عدم تعاون کا

پروگرام پیش کیا۔"

انہوں نے کہا اب عرضداشتوں اور وفدوں کا زمانہ گذر گیا ہمیں حکومت کی تائید کرنے اور تقویت پہنچانے سے ہر طرح پرہیز کرنا چاہئے۔ یہی طریقہ حکومت کو آمادہ کرسکتا ہے کہ وہ ہم سے معاملہ کرے۔ انہوں نے تجویز کیا کہ تمام سرکاری خطابات واپس کر دیے جائیں۔ عدالتوں اور مدرسوں کا بائیکاٹ کیا جائے۔ ہندوستانی سرکاری ملازمتوں سے استعفیٰ دے دیں اور جو نئی قانون ساز جماعتیں بننے والی ہیں ان میں ہر طرح سے حصہ لینے سے انکار کردیں۔ [۱۴]

مولانا آزاد آگے لکھتے ہیں:۔

"مجھے یاد آیا میں نے بھی "الہلال" کے بعض مضامین میں ایسا ہی پروگرام تجویز کیا تھا۔

مولانا مہاتما گاندھی کے عدم تعاون کی تجویز پر کئی لوگوں نے ٹال مٹول کی حکمت عملی اپنائی۔ بقول مولانا آزاد:۔

"حکیم اجمل خان نے کہا کہ انہیں تجویز پر غور کرنے کے لئے وقت چاہیے، وہ اسے پسند نہیں کرتے کہ دوسروں کو پروگرام پر عمل کرنے کا مشورہ دیں، جب تک کہ وہ خود اس پر عمل کرنے کو تیار نہ ہوں۔ مولانا عبدالباری نے کہا کہ گاندھی جی کی تجویز میں بنیادی سوال اٹھائے گئے ہیں اور وہ کوئی جواب نہ دے سکیں گے جب تک کہ مراقبہ نہ کرلیں اور خدا کی طرف سے انہیں کوئی اشارہ نہ ملے۔ محمد علی اور شوکت علی نے کہا کہ وہ مولوی عبدالباری کے فیصلہ کا انتظار کریں گے۔ تب گاندھی مجھ سے مخاطب ہوئے۔ میں بغیر ایک لمحہ

تأمل کیے کہہ دیا کہ میں اس پروگرام کو کلی طور پر صحیح سمجھتا ہوں۔اگر
لوگ واقعی چاہتے ہیں کہ ترکی کی مدد کریں تو گاندھی جی کے پیش کیے
ہوئے پراگرام پر عمل کرنے کے سوا چارہ نہیں:۔ 15

ادھر برطانوی حکومت کے سامنے مسلمانوں کا نقطۂ نظر پیش کرنے کے لیے جس وفد کی تشکیل دی گئی اس کے صدر مولانا محمد علی اور ارکان سید حسین، مولانا سید سلیمان ندوی، ابوالقاسم اور سکریٹری حسن محمد حیات منتخب ہوئے۔ چنانچہ اس وفد کے ارکان ۲۲ رفروری ۱۹۲۰ء کو ارکان وفد لندن پہنچے اور وہاں سے مولانا محمد علی نے وزیر ہند اور وزیر اعظم کو تار بھیج کر درخواست کی کہ فیصلہ کرنے سے پہلے ہم لوگوں کو کچھ کہنے سننے کا موقع دیا جائے۔ان لوگوں نے لندن پہنچ کر مسٹر لائیڈ جارج اور ایچ۔اے۔ایل فیشر کے سامنے یہ مطالبہ پیش کیا کہ عثمانیہ خلیفہ کو اس کی اجازت ہونی چاہیے کہ تین مقامات مقدسہ'' مکہ معظمہ، مدینہ منورہ اور یروشلم انہیں کے قبضے میں رہیں جیسے کہ جنگ سے پہلے تھے۔اس سے مسلمان بھی خوش ہو جائیں گے کہ ان کی وفاداری کے صلے میں جزیرۃ العرب اور مقامات مقدسہ کا احترام باقی رکھ کر خلافت کی پہلی جیسی پوزیشن قائم رہ گئی۔ مولانا محمد علی نے بڑے حسن وخوبی سے اسلامی اصول خلافت اور مسلمانوں کے مطالبات اور اپنے موقف کو پیش کیا اور فرمایا:۔

ہمارے مشن دو طرح کے ہیں۔ ہم بادشاہ سلامت پر اپنے جذبات کا اظہار کریں کیونکہ ہم ان کی رعایا ہیں اور پھر ہم اپنے خلیفہ کو بھی معاملات سے آگاہ کریں کیونکہ وہ ہمارے امیر المومنین ہیں۔

ان تمام گزارشات کے باوجود مسٹر فشر نے وزیر اعظم سے وفد کی ملاقات نہ کرائی،۔اس نے یہ عذر بیان کیا کہ وہ دیگر مدبرین عالم سے تبادلۂ خیالات کر رہے ہیں لہذا ہم

ملاقات کرانے کا وعدہ نہیں کر سکتے۔اس طرح یہ وفد آٹھ مہینے کے طویل لاحاصل سفر کے بعد اکتوبر ۱۹۲۰ء میں ۶۵ رہزار روپیہ ضائع کر کے بے نیل ومرام ہندوستان واپس آیا۔

مجھے یہاں تحریک خلافت کی تاریخ لکھنی مقصود نہیں بلکہ یہ تجزیہ کرنا ہے کہ تحریک خلافت کے حوالے سے علامہ اقبال اور مولانا آزاد کے افکار و نظریات میں کس حد تک مشابہت وافتراق کے پہلو اجاگر ہوتے ہیں۔اس میں کوئی شک نہیں کہ مولانا نے مختلف کانفرنسوں کے توسط سے اس تحریک کو کامیاب بنانے میں سعیٔ مستحسن کی۔گرچہ کامیابی نہ ملی۔اتنا فائدہ ضرور ہوا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں قربت پیدا ہوئی۔مولانا آزاد اور گاندھی جی کے تعلقات استوار ہوئے۔مولانا آزاد اس سلسلے میں گاندھی جی کے ساتھ تین بار پنجاب بھی گئے۔اکتوبر ۱۹۲۰ء کے آخری دنوں میں جب لندن سے وفد علی گڑھ لوٹا تو مولانا آزاد، مولانا شوکت علی، مولانا محمد علی نے یونی ورسٹی کے طلباء کو یونی ورسٹی بائکاٹ کرنے کے لئے ابھارا۔مولانا محمد علی جوش میں آکر یونی ورسٹی کی جامع مسجد میں دھرنا پر یہ کہہ کر بیٹھ گئے

''میں تو خدا کے حکم سے یہاں آیا ہوں اور خدا ہی کے حکم سے نکلوں گا۔

مولانا آزاد کی شعلہ پرور تقریر کے نتیجے میں طلباء یونی ورسٹی چھوڑنے پر بھی آمادہ ہو گئے۔جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام کا فیصلہ بھی علی گڑھ میں نہیں ہو سکا۔ستمبر ۱۹۲۰ء میں مدرسہ جامع مسجد کلکتہ کی بنیاد بھی تحریک ترک موالات کے دوران پڑی جس کا افتتاح ۱۳ ستمبر ۱۹۲۰ء کو گاندھی کے ہاتھوں کرایا گیا۔اس تقریب میں گاندھی جی نے ایک تقریر بھی کی اور معائنہ رجسٹر میں اپنے ہاتھ سے لکھا:۔

''میں مدرسے کی ترقی کے لئے دعا کرتا ہوں''

صدر مدرس کی حیثیت سے شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی نے درس وتدریس کے

خدمات انجام دیے۔۱۴/اگست ۱۹۲۱ء کو کراچی خلافت کانفرنس ریزولیشن کی بنا پر علی برادران اور کچھ دوسرے لوگ گرفتار بھی ہوئے۔ مولانا نے اس کانفرنس میں اس قرارداد کی پرزور تائید کی جس میں اعلان کیا گیا تھا ''مسلمانوں کے لیے فوج میں بھرتی ہونا اور فوج کی ملازمت کرنا حرام ہے۔''۲۵،۲۶/اگست ۱۹۲۱ء کو آگرہ میں مجلس خلافت میں افتتاحیہ خطبہ پیش کرتے ہوئے تحریک خلافت کی کامیابی پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا آزاد نے فرمایا:۔

''فی الحقیقت تحریک خلافت کی کامیابی میں ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس نے ایک ایسے طاقتور ہنگامے کے ساتھ کل ہندوستان کے مسئلے کو زندہ کردیا جو چالیس سال کی کوشش سے ہندوستان کو نہ ملا تھا'' ۱۶

تحریک عدم تعاون کے سلسلے میں بھی مولانا نے اس کا دائرہ وسیع کرنے کے لئے گاندھی جی کی بڑی مدد کی اور عملی طور پر بھی اس میں حصہ لیا۔ آگرہ میں منعقد خلافت کانفرنس میں صدارتی تقریر کرنے کے نتیجے میں دسمبر ۱۹۲۱ء میں مولانا گرفتار بھی ہوئے۔ یہ بات حقیقت پر مبنی ہے کہ تحریک خلافت اپنے زمانے کی سب سے زیادہ فعال اور سرگرم تحریک تھی لیکن آخر وہ کون سے نفسیاتی عوامل تھے کہ اقبال نے اپنی دلچسپی اور سرگرمی کا ثبوت نہیں دیا۔ گرچہ شروع میں اس تحریک سے متاثر نظر آتے ہیں اور اصولی طور پر انہیں مسلمانوں کے مطالبات سے پورا اتفاق بھی تھا۔ دسمبر ۱۹۱۹ء میں امرتسر میں خلافت کانفرنس کے جلسے میں علامہ اقبال، مرزا جلال الدین اور نواب ذو الفقار کے ساتھ شریک بھی ہوئے۔ اس موقع پر جلسے میں ''اسیری'' کے عنوان سے ایک نظم بھی پڑھی۔ یہ نظم بانگ درا میں شامل ہے۔

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند

قطرۂ نیساں ہے زندان صدف سے ارجمند
مشک ازفر چیز کیا ہے اک لہو کی بوند ہے
مشک بن جاتی ہے ہوکر نافۂ آہو میں بند
ہر کسی کو تربیت کرتی نہیں قدرت مگر
کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دام وقفس سے بہرہ مند
''شہپر زاغ و زغن در بند قید و صید نیست
ایں سعادت قسمت شہباز وشاہیں کردہ اند''

یہ نظم دراصل کراچی جیل سے علی برادران کی رہائی پر اقبال نے ان کی قربانیوں کے لئے شاندار خراج تحسین کے طور پر پیش کیا۔واضح ہو کہ اس کانفرنس میں مولانا محمد علی جوہر اور مولوی شوکت علی بھی شریک تھے۔ابتدا میں اقبال خلافت کمیٹی کے رکن بھی بن گئے تھے۔اصولی طور پر مسلمانوں کے مطالبات سے بھی پورا اتفاق تھا۔ان کی شہرت اس وقت تک انتہائی بلندیوں پر پہنچ گئی تھی۔پر جوش اور شعلہ فشاں نظموں کی وجہ سے وہ شاعر انقلاب کہے جانے لگے لیکن تحریک خلافت کے زمانۂ عروج میں ہی ۱۹۲۳ء میں برطانوی حکومت سے ''سر'' کا خطاب قبول کر کے اپنے ہی شعر کو سچ ثابت کر دیا۔

اقبال بڑا اپدیشک ہے من باتوں میں موہ لیتا ہے
گفتار کا غازی بن تو گیا کردار کا غازی بن نہ سکا

اس منزل پر خودی کا پیغام دینے والے پیامبر کے خلوص پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے۔لوگ ایک خلش سی محسوس کرنے لگتے ہیں۔فقر و استغناء کے احساس سے لبریز پیامبر اور مسلمانوں کے دلوں کو جھوڑ دینے والا شاعر کہاں گیا جو لوگوں کو ضمیر کے تحفظ کی تلقین کیا کرتا تھا۔

''گدائی میں بھی وہ اللہ والے تھے غیور اتنے
کہ منعم کو گدا کے ڈر سے بخشش کا نہ تھا یارا
جو فقر ہوا تلخئ دوراں کا گلہ مند
اس فقر میں باقی ہے ابھی بوئے گدائی

بقول ڈاکٹر رفیق زکریا:۔

''ان کے خامیوں اور قدر دانوں کو اس وقت صدمہ اور مایوسی ہوئی جب انہوں نے برطانوی حکومت کی جانب سے جو خلافت عثمانیہ کے زوال کی سب سے زیادہ ذمہ دار تھی، پیش کردہ ''سر'' کا خطاب قبول کرلیا'' [172]

خلافت تحریک کے پر جوش رہنما اور نہایت پرگو شاعر، اخبار ''زمیندار'' کے ایڈیٹر مولانا ظفر علی خاں جو اقبال کے قریبی دوست بھی تھے اپنے کثیر الاشاعت اخبار کے پہلے صفحے پر ایک طنزیہ نظم شائع کی۔ یہ نظم اقبال کے قریب ترین دوست عبدالمجید سالک کے رشحات قلم کا نتیجہ تھی۔ ے

بو مدرسۂ علم ہوا کہ قصر حکومت
افسوس کہ علامہ سے سر ہو گئے اقبال
پہلے تو سر ملت بیضا کے تھے سردار
اب اور سنو تاج کے سر ہوگئے اقبال
کہتا تھا یہ کل ٹھنڈی سڑک پر کوئی گستاخ
سرکا کی دہلیز پر سر ہو گئے اقبال

ترقی پسند شاعر اسرار الحق مجاز نے ان پر یہ پھبتی کسی ے

ہمارے شاعر مشرق کی گردن

خطاب بندگی سے جھک گئی ہے

لیکن اقبال پر اس قسم کے ردعمل کا کوئی اثر نہیں ہوا اور نہ ہی وہ کسی سے مرعوب ہوئے۔وہ احساس تفخر میں مبتلا تھے کہ یہ اعجاز انہیں علمی اور فنکارانہ صلاحیتوں کے اعتراف میں ملا ہے۔اقبال کے خلاف پروپیگنڈے بھی خوب کیے گئے۔کم فہم لوگوں نے انہیں انگریز پرست کہنا شروع کر دیا۔اقبال کے بعض قریبی دوستوں کو یہ تشویش ہونے لگی کہ ''سر'' کا خطاب ملنے کے بعد اقبال کی فکر اور انداز میں تبدیلی نہ آ جائے۔ان کے ایک عزیز دوست میر غلام بھیک نیرنگ نے اسی طرح کے خدشہ کا اظہار اپنے ایک خط میں کیا تو اقبال نے ۴ر جنوری ۱۹۲۳ء کو انہیں فوراً جواب دیا

''آپ کے اس خدشہ کے بارے میں خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں روئے زمین پر ایسی کوئی طاقت نہیں ہے جو مجھے وہ بات کہنے سے روک سکے جسے میں سچ سمجھتا ہوں، ان شاءاللہ۔اقبال کی زندگی مومنانہ نہیں لیکن اس کا دل مومنانہ ہے'' ۱۸

مولانا عبدالماجد دریابادی نے اس موضوع پر کچھ لکھا تو علامہ اقبال نے ۶ر جنوری ۱۹۲۳ء کو جواب میں لکھا:۔

''یہ بات دنیا کو عنقریب معلوم ہو جائے گی کہ اقبال کلمۂ حق کہنے سے باز نہیں رہ سکتا۔ہاں کھلی کھلی جنگ اس کی فطرت کے خلاف ہے۔'' ۱۹

یہ بات بھی اپنی جگہ صداقت پر مبنی ہے کہ سر کا خطاب یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو ملا اس کے باوجود اقبال نے اپنی نظموں، تحریروں اور تقریروں میں حکومت برطانیہ کو ہدف تنقید

بنانے کا سلسلہ جاری رکھا۔انہوں نے انگریزی حکومت، برطانوی استعمار، تہذیب مغرب، سرمایہ داری اور سامراجیت پر بڑی بیباکی سے تابڑتوڑ حملے کیے۔اس سلسلے میں نظم ''خضرراہ'' کی مثال پیش کی جاسکتی ہے جوخطاب ملنے سے ایک سال بعد اپریل ۱۹۲۲ء میں انجمن حمایت الاسلام لاہور کے جلسے میں پڑھی گئی جس میں سلطنت کے زیرعنوان حصے میں مغرب، مغربی تہذیب وتمدن اور اس کے اداروں پر شدید تنقید کی گئی۔دیکھیے یہ اشعار ؎

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردے میں نہیں غیراز نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاحات و رعایات وحقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری

اسی طرح ''سرمایہ ومحنت'' کے عنوان کے تحت سرمایہ داروں کو ہدف تنقید بنایا گیا ہے۔ اقبال نے سر کے خطاب کے ملنے کے تین مہینے کے بعد ۳۰/ مارچ ۱۹۲۳ء کو انجمن حمایت الاسلام لاہور کے جلسے میں نظم ''طلوع اسلام'' پڑھی تھی۔اس نظم میں اقبال نے برطانوی استعماریت پر سخت تنقید کی ہے۔دیکھیں یہ اشعار ؎

ابھی تک آدمی صید زبون شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوع انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ ضاعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

ان اشعار میں برطانوی استعماریت کو طنز کا ہدف بنایا گیا ہے لہذا مخالفین کے اعتراضات کو بے معنیٰ شور ہی کہا جا سکتا ہے یا بوئے حسد کی نفسیات نے کچھ لوگوں کو اس کی مخالفت کرنے پر آمادہ کیا ہے۔

جہاں تک خلافت تحریک سے علامہ اقبال کی علاحدگی کا معاملہ ہے اس کے کئی اسباب ہیں۔ شروع میں تو اقبال خلافت تحریک سے متاثر نظر آتے ہیں۔ اصولی طور پر انہیں مسلمانوں کے مطالبات سے بھی پورا اتفاق تھا لیکن گاندھی جی اور ہندوؤں کی شرکت کے بعد انہوں نے محسوس کیا کہ ہندو مسلمانوں کو اپنا آلۂ کار بنانا چاہتے ہیں۔ یہ تلخ حقیقت بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ عدم تعاون تحریک کے زیر اثر گاندھی جی اور علی برادران علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی سے تو بہت سے طلباء کو باہر نکالنے میں کامیاب ہو گئے اور علی گڑھ میں ہی ۱۹۲۰ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام کا اعلان ہوا۔ جن طلبہ اور اساتذہ نے کالج سے علاحدگی اختیار کی انہیں نئی قائم شدہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں داخل بھی کر لیا گیا۔ اس طرح علی گڑھ کالج کا مقاطعہ کر لیا گیا۔ لیکن جب یہی گاندھی جی مقاطعے کے سلسلے میں بنارس پہنچے تو بنارس ہندو یونی ورسٹی کے بانی مدن موہن مالویہ جو کانگریس کے بھی ایک اہم رکن تھے گاندھی جی کو یونی ورسٹی کے قریب بھی نہیں آنے دیا۔ اور اپنے طلبہ کے مستقبل کے مدنظر تعلیم و تدریس کا سلسلہ باقاعدگی سے جاری رکھا۔ لہذا گاندھی جی بنارس ہندو یونی ورسٹی کو مقاطعے کا ہدف بنانے میں ناکام رہے۔ جب ان کی توجہ اس طرف دلائی گئی تو اپنی بے بسی کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ پنڈت مدن موہن مالویہ مقاطعے کے خلاف ہیں۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال:۔

> ''اقبال نے اصولی طور پر خلافت یا ترک موالات کی
> تحریکوں میں حصہ نہ لیا کیونکہ وہ مسلمانوں کو ہندوؤں کے ساتھ مل کر

تحریک ترک موالات میں شامل ہونا پسند نہ کرتے تھے۔وہ
مسلمانوں کے احتجاجی ایجی ٹیشنل سیاست میں ملوث ہونے کے بھی
خلاف تھے۔اس کے علاوہ انہیں شبہہ تھا کہ ان تحریکوں کے لیڈر
بظاہر مسلمان تھے لیکن مسلم قومیت کے بجائے متحدہ قومیت کے مبلغ
اور ترجمان تھے۔اقبال کے علاوہ ہندوستان میں کئی اور شخصیات بھی
جنہوں نے ان تحریکوں میں حصہ نہ لیا بلکہ ان کی مخالفت کی۔
محمد علی جناح ان تحریکات کے خلاف تھے اور انہوں نے
کانگریس سے ترک تعلق محض ان تحریکات کی وجہ سے ہی کیا۔اسی
طرح پنڈت مدن موہن مالویہ نے ان تحریکوں کی مخالفت کی اور
بنارس ہندو یونی ورسٹی کو ان کے مضر اثرات سے محفوظ رکھا'' [۲۰]

ڈاکٹر جاوید اقبال نے وکیل صفائی کی طرح اپنے والد کا دفاع کیا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ تحریک خلافت اپنے زمانے کی سب سے زیادہ سرگرم اور فعال تحریک تھی۔مولانا ابو الکلام آزاد نے شروع سے اس کا ساتھ دیا۔انہوں نے ''قول فیصل'' میں اس تحریک کو آخری اسلامی تحریک قرار دیا ہے۔جس نے مسلمانان ہند کے سیاسی مسلک میں ایک عظیم انقلاب برپا کر دیا۔اقبال کی اپنی نفسیات تھی۔انہوں نے برطانیہ جانے والے وفد کو دریوزہ گری سے تعبیر کیا اور اسے قومی وملی غیرت اور خودی وخودداری کے خلاف گردانا اور قومی توہین سمجھا۔اس سلسلے میں سید سلیمان ندوی کو معارف اعظم گڑھ میں چھپنے کے لیے ایک قطعہ ''دریوزہ خلافت'' کے عنوان سے ارسال کیا۔یہ قطعہ ان کے شعری مجموعہ بانگ درا میں اسی عنوان سے ہے۔

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے

تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھکو تاریخ سے آگہی کیا؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی!
خریدیں نہ ہم جسکو اپنے لہو سے
مسلماں کو ننگ ہے وہ پارسائی!
"مرا از شکستن چنار نار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی"

اسے ہم اقبال کی کم ہمتی سے موسوم نہیں کر سکتے بلکہ اقبال برطانیہ اور دوسری بڑی طاقتوں کے استعماری مزاج سے بخوبی واقف تھے اور انہیں ان سے کسی خیر کی توقع نہ تھی۔اقبال جانتے تھے کہ ان حالات میں انگریزوں کا جواب کیا ہوگا۔۲۵؍دسمبر ۱۹۱۹ء باغ بیرون موچی دروازہ میں ایک جلسہ جو خلافت کے تحفظ اور بقاء کے لیے منعقد کیا گیا تھا،اس جلسے میں تقریر کرتے ہوئے علامہ اقبال نے کہا تھا:۔

"ہم کیوں کسی بندے کے سامنے شکایت کریں ہمیں خدا کے سامنے شکایت کرنی چاہیے۔خوشامد، منت،اور مانگنے سے کچھ نہیں ملا۔خدا کے سوا کسی کی اطاعت ہمارے لیے واجب نہیں۔ ۲۱

خلافت تحریک کے وفد کے خلوص اور مقصد اور ان کی کاوشوں کو تسلیم بھی کرتے تھے۔جب وفد اکتوبر ۱۹۲۰ء میں برطانیہ کے سفر سے ہندوستان واپس ہوا تو انہوں نے وفد کے ایک رکن سید سلیمان ندوی کو لکھا:۔

"سفر یورپ سے مراجعت مع الخیر مبارک ہو۔ہندی وفد کو وزرائے انگلستان کا جواب وہی ہے جوان حالات میں ہمیشہ دیا گیا: ۲۲

اقبال تحریک عدم تعاون کے سخت خلاف تھے ۔علی گڑھ کالج کے مقاطعہ اور بعض اساتذہ اور مقاطعہ کے بعد ترک موالات کے حامیوں کا اگلا ہدف اسلامیہ کالج لاہور تھا۔ مولوی محمد علی جوہر لاہور کے طلبہ کو کالج سے باہر لانے کے لیے پہنچے ۔ یہ لوگ چاہتے تھے کہ مذکورہ کالج پنجاب یونی ورسٹی سے اپنا الحاق ختم کرے ۔اقبال اس زمانے میں انجمن حمایت الاسلام لاہور کے جنرل سکریٹری تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ یونی ورسٹی سے کالج کا الحاق ختم کرنا مسلمانوں کے لیے نقصان دہ ہوگا۔اقبال نے بحیثیت سکریٹری اس معاملے کو علماء کے فتویٰ پر ٹال دیا۔ جب پانچ سو علماء کا فتویٰ بھی اس کے جواز میں آ گیا اور گاندھی جی نے ایک کروڑ کا چندہ بھی اس غرض کے لئے جمع کرلیا کہ جو تعلیمی ادارے حکومت سے امداد لینا بند کردیں گے انہیں اس روپیہ سے امداد دی جائے گی۔اقبال پھر بھی ترک موالات کے لیے راضی نہ ہوئے بلکہ کالج کے سکریٹری شپ سے ہی مستعفی ہو گئے ۔اس پر مولانا محمد علی جوہر نے اپنے اخبار ''ہمدرد'' میں اقبال پر خوب لعن طعن کیا اس قسم کے سینکڑوں طنز اور تنقید کے باوجود اقبال اپنی رائے پر قائم رہے۔۲/دسمبر ۱۹۲۰ء کو محمد نیاز الدین خاں کے نام لکھے گئے خط میں لکھتے ہیں:۔

''اگر عدم تعاون شرعی فرض بھی تسلیم کرلیا جائے تو طریق کار میرے نزدیک شریعت اسلامی کے اسپرٹ کے خلاف ہے''

علامہ تعلیمی میدان میں انگریزوں کے ساتھ عدم تعاون کے بالکل خلاف تھے۔گاندھی جی کی درخواست پر جامعہ ملیہ اسلامیہ کی وائس چانسلر شپ سے انکار کرنے کی وجہ بھی یہی نفسیات ہے۔ گاندھی جی نے تار بھیج کر علامہ اقبال سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شیخ الجامعہ کی ذمہ داری قبول کرنے کی درخواست کی ۔ایک خط بھی لکھا:۔

''مسلم یونی ورسٹی (جامعہ ملیہ اسلامیہ) آپ کو آواز دے

رہی ہے کہ اگر آپ اسے اپنے ہاتھ میں لے لیں تو یہ آپ کی فاضلانہ قیادت میں ترقی کر سکے گی۔ حکیم اجمل خان کے علاوہ علی برادران کی بھی یہی خواہش ہے۔ میری آواز ہے کہ آپ اس آواز پر لبیک کہیں۔ آپ کے اخراجات جو نئی بیداری کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوں گے بآسانی فراہم کیے جاسکیں گے۔ براہ نوازش اس کا جواب پنڈت (موتی لال نہرو) کی معرفت الہ آباد کے پتے پر راوانہ فرمائیں۔'' ۲۳

ڈاکٹر اقبال نے ۲۹ر نومبر ۱۹۲۰ء کو گاندھی جی کو خط لکھ کر اس طرح معذرت کی:۔

مائی ڈیر مسٹر گاندھی!

''آپ کے گرامی نامہ کا بہت بہت شکریہ جو مجھے پرسوں موصول ہوا۔ مجھے بے حد افسوس ہے کہ بعض وجوہ کی بنا پر جن کا ذکر ضروری نہیں اور شاید اس وقت ممکن بھی نہیں ہے۔ ان حضرات کی آواز پر جن کی میرے دل میں بڑی عزت ہے، لبیک کہنا میرے لیے مشکل ہے۔ اگر چہ میں قومی تعلیم کے شدید حامیوں میں سے ہوں۔۔

ایک اور بات یہ بھی ہے کہ ہم جن حالات سے دوچار ہیں ان میں سیاسی آزادی سے قبل معاشی آزادی ضروری ہے اور معاشی اعتبار سے ہندوستانی مسلمان دوسرے فرقوں کے مقابلے میں بہت پیچھے ہیں۔ بنیادی طور پر انہیں ادب اور فلسفہ کی نہیں بلکہ تکنیکی تعلیم کی ضرورت ہے اور اس قسم کی تعلیم پر ان حضرات کو اپنی تمام تر کوششیں

مرکوز کرنی چاہئے۔'' [۲۴]

اس خط میں علامہ اقبال کی یہ تحریر ''مجھے افسوس ہے کہ بعض وجوہ کی بنا پر جن کا ذکر ضروری نہیں اور شاید اس وقت ممکن بھی نہیں ہے۔ان حضرات کی آواز پر لبیک کہنا میرے لیے مشکل ہے'' بڑی پر معنیٰ ہے۔جس کی طرف ڈاکٹر جاوید اقبال نے اشارہ بھی کیا ہے کہ تحریک خلافت کے سرگرم رکن ہونے کے باوجود گاندھی جی اور ہندوؤں کی شرکت کے بعد انہوں نے اس سے بالکل کنارہ کشی اختیار کر لی۔کیونکہ وہ یہ محسوس کر رہے تھے کہ ان لوگوں کی شرکت تحریک خلافت کو نقصان پہنچا رہی ہے۔بقول ڈاکٹر جاوید اقبال:۔

> ''اقبال محسوس کر رہے تھے کہ کانگریس کی اعانت سے مسلمانوں کے لیے جو نئے تعلیمی ادارے قائم ہوئے تھے وہ بظاہر تو اسلامی تھے،لیکن درحقیقت مسلم قومیت کے بجائے قومیت متحدہ کے مبلغ و ترجمان تھے۔اس کے علاوہ انہیں یقین تھا کہ اگر مسلم درسگاہیں عدم تعاون کی لپیٹ میں آ گئیں تو مسلمانوں کی تعلیمی حالت اور بھی ناگفتہ بہ ہو جائیں گی۔'' [۲۵]

جہاں تک مولانا ابوالکلام آزاد کا معاملہ ہے،مجھے کہنے دیجیے کہ ان کے خلوص پر کوئی شک نہیں کیا جا سکتا لیکن تحریک خلافت،تحریک نظم جماعت و امامت،تحریک ہجرت،تحریک عدم تعاون کے ساتھ اپنا تعہد،مہاتما گاندھی کی ہر تجویز اور تحریک کی مکمل تائید کی حکمت عملی نے ان کی تدبیر پر ضرور سوالیہ نشان لگا دیا ہے۔ان میں کچھ نکات ایسے ہیں جن کا بعد میں خود مولانا نے بھی اعتراف کیا ہے بلکہ کف افسوس ملا ہے۔وہ ہر مسئلے کو مذہبی مسئلہ قرار دینے اور اس کے ذریعہ مسلمانوں کے جذبات کو برانگیختہ

کرنے کا ہنر جانتے تھے۔ ''قول فیصل'' تحریک خلافت کو آخری اسلامی تحریک قرار دیا ہے۔ فروری ۱۹۲۰ء خلافت کانفرنس کی صدارت کرتے ہوئے ترک موالات کو مسلمانوں کا مذہبی فرض قرار دیا۔ پھر تحریک ہجرت کو بھی مذہبی لبادہ پہنا کر عوام کے سامنے پیش کرنے کی جسارت کی۔ قاضی محمد عدیل عباسی کے خیال کے مطابق مولانا کی تحریک ہجرت ان کے تحریک امامت کو بروئے کار لانے کا وسیلہ تھی۔ کہتے ہیں:۔

> ''بیعت ہجرت بالواسطہ بیعت امامت تھی اور دونوں تحریکیں مولانا ساتھ ساتھ چلا رہے تھے۔ مولانا کو اپنی ذات پر اتنا اعتماد تھا کہ انہوں نے اہل الرائے کے مشورے کی ضرورت نہیں سمجھی اور براہ راست قوم سے بیعت لینا چاہتے تھے بلکہ امامت کے لیے بیعت لینے کی تو مہم چلا رکھی تھی۔'' ۲۶

اسی طرح مولانا نے تحریک امامت کا جو تصور پیش کیا بلا شبہ مولانا کی ذاتی خواہشات اور قوت اقتدار حاصل کرنے کی نفسیات کا اشاریہ ہے۔ مولانا نے اس تحریک کو ابھارنے میں جس طرح اپنی فعالیت کا ثبوت دیا ہے اظہر من الشمس ہے۔ بقول پروفیسر مشیر الحق:۔

> ''استخلاص وطن کی خاطر مولانا آزاد کے ذہن میں اپنی امامت کا خیال شروع ہی سے تھا۔ وہ مذہب کے سہارے اس سیاسی مقصد کو حاصل کرنا چاہتے تھے چونکہ امامت کے منصب میں سیاسی اور مذہبی دونوں ہی قسم کے اقتدار پوشیدہ تھے اس لیے وہ چاہتے تھے کہ کسی طور اس منصب کو حاصل کر لیں تا کہ اہم سیاسی مواقع پر پورے اطمینان کے ساتھ کسی مرحلے تک پہنچ سکیں۔'' ۲۷

بہرحال مجھے یہاں تحریک ہجرت یا تحریک امامت پر تبصرہ مقصود نہیں۔یہ باتیں جملہ معترضہ کے طور پر آ گئیں۔تحریک خلافت کے حوالے سے علامہ اقبال اور مولانا آزاد کے نظریے کا منصفانہ تجزیہ کرنا ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ مولانا آزاد نے اپنی غیر معمولی تحریری وتقریری قابلیت کے ذریعہ تحریک خلافت کو اور اس کے ذریعہ جدو جہد آزادی کو نئی زندگی دی۔اس تحریک کی وجہ سے کانگریس کو بڑی تقویت ملی لیکن یہ بھی ایک تلخ حقیقت ہے کہ جس طرح ۱۸۵۷ء کے بعد سر سالار جنگ کے زیر اثر اگر حیدرآباد کی حکومت انگریزوں کا ساتھ نہ دیتی تو سارا ہندوستان انگریزوں کے ہاتھ سے چلا جاتا بالکل اسی طرح اگر خلافت تحریک کانگریس کا ساتھ نہ دیتی تو کانگریس کو وہ فروغ حاصل نہ ہوتا جو اس کو حاصل ہوا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تحریک نے مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو ابھار کر اس کا استحصال کیا جس کی وجہ سے مسلمانوں کو ذلالت ورسوائی بھی ہوئی اور ناکامی بھی۔مسلمان مایوسیوں سے نڈھال ہو گئے۔ان کی تمام کوششیں اور قربانیاں رائیگاں گئیں۔ایسی مصیبت میں گرفتار ہوئے جس کا مداوا ممکن نہ ہو سکا۔تحریک موالات کے سلسلے میں مولانا ابوالکلام آزاد اور عبدالباری فرنگی محلی وغیرہ نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر یہاں سے ہجرت کرنے کا فتویٰ دیا اس کے نتیجے میں مسلمانوں کو بے حد مصائب اور جانی و مالی نقصان کا سامنا کرنا پڑا۔تقریبا اٹھارہ ہزار جذباتی مسلمان اپنے گھر بار زمین جائداد جیسے تیسے بیچ کر افغانستان کی طرف ہجرت کر گئے۔انہیں یہ گمان تھا کہ ایک اسلامی ملک میں آزادی اور عزت نفس کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں گے لیکن ان کے ساتھ جس طرح سرد مہری اور بداخلاقی کا برتاؤ کیا گیا، پڑھنے والے کو خون کے آنسو رلاتا ہے۔کچھ مہاجرین نے جب ایران جانے کا قصد کیا تو ان کے قافلے کو افغانیوں نے یہ کہہ کر زدوکوب کرنا

شروع کیا ''نیزن ایں ہندیاں را، ایں دزد انند (ماروان ہندوستانیوں کو یہ چور ہیں) نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے لوگ سفر کی مصیبتوں کی تاب نہ لا کر لقمۂ اجل ہو گئے۔ جو واپس آئے نان شبینہ کو محتاج ہو گئے۔ ایک زخم خوردہ قوم کو ایسی کشمکش میں ڈالنا اس کے حق میں زیادتی تھی۔ مولانا آزاد نے خلافت تحریک کو مذہب کا رنگ دے کر مسلمانوں کے جذبات کو جس طرح بھڑکایا ہے، کسی بھی طرح مناسب نہ تھا۔ مجھے کہنے دیجیے کہ کہ تحریک خلافت ہو تحریک ہجرت یہ تمام تحریکیں مسلم قیادت کی سطحی جذباتیت اور ناعاقبت اندیشی پر مبنی تحریکیں تھیں جن کے نتیجے میں تباہیاں اور بربادیاں مسلمانوں کا مقدر بن گئیں۔ مسلمان لازوال کشمکش میں مبتلا ہو گئے۔

خلافت تحریک رفتہ رفتہ ماند پڑ گئی بلکہ ناکام ہو گئی۔ مسلمان ایک زخم خوردہ قوم کی طرح لازوال کشمکش میں مبتلا ہو گئے، ان کے سامنے آگے کنواں پیچھے کھائی تھی۔ ایک طرف مذہبی احکام تھے تو دوسری طرف سلطنت برطانیہ اور یہ دونوں باتیں بعد المشرقین کی حیثیت رکھتی تھیں۔ یہ مسلمانوں کی سیاست کا ایک طرح سے Turning point تھا جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ میں یہ احساس دلایا کہ عجلت، ناعاقبت اندیشی، قیادت کی منافقت، خودغرضی، مفاد پرستی اور جذباتیت قوم کو قعر مذلت میں گرا دیتی ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے جس جوش اور جاں نثاری کا ثبوت دے کر برطانوی حکومت سے ٹکر لی تھی اب خطرناک انجام بھگت رہے تھے۔ گاندھی جی نے چورا چوری میں پولس کی چوکی پر عوام کے حملے سے برگشتہ ہو کر اچانک ترک موالات ختم کر دینے کا اعلان کر دیا۔ ترکی کے خلیفہ وقت اب عضو معطل بن کر رہ گیا۔ صرف خطبوں میں رسماً ان کا نام لیا جاتا تھا ۱۹۲۴ء میں خود اتاترک نے اس عضو معطل کے وجود کو ہی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ اس طرح عملاً خلافت کا خاتمہ ہو

گیا اور تحریک خلافت کا کوئی جواز باقی نہ رہا۔ترک موالات زیادہ دن چلنے والی نہ تھی اور نہ چل سکی۔تحریک خلافت دنیا کی ان نا تمام اور ناکام تحریکوں میں سے ایک ہے جن کے رہنماؤں نے مقصد کے حصول کے زعم میں اپنے خلوص کا ثبوت نہیں دیا لیکن تحریک خلافت کی سیڑھی سے یہ لوگ شہرت کی معراج تک پہنچ گئے۔بقول ڈاکٹر امبید کر اگر مجلس خلافت اور علی برادران گاندھی جی کا ساتھ نہ دیتے تو گاندھی جی کی قیادت عروج حاصل نہ کرتی۔ادھر مولانا ابوالکلام آزاد نے کانگریس کے ساتھ مسلمانوں کی شمولیت کے لیے ہر طرح کا جذبہ استعمال کیا اور اس تحریک کی وجہ سے کانگریس کو بڑی تقویت ملی۔مولانا آزاد کی یہ حکمت عملی مولانا کے تدبر اور سیاسی فہم و ادراک پر سوالیہ نشان لگانے کے لیے کافی ہے۔بقول پروفیسر عزیز احمد:۔

> ''انڈین نیشنل کانگریس میں مسلمانوں کی شمولیت پر اصرار کر کے ابوالکلام آزاد نے بھی وہی غلطی کی جو ایک طرح سے سید احمد خاں نے کی تھی یعنی ''اجماع'' سے انحراف کرنے کی غلطی۔اور اجماع نے (جس کا مطلب تھا متوسط طبقے کی کلیتاً متفقہ رائے کے ساتھ پشت پناہی) ابوالکلام کو رد کر دیا۔'' ۲۸

نتیجے کے طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ تحریک خلافت ایک جذباتی تحریک تھی۔اسے مسلمانوں کا مذہبی مسئلہ بنا دیا گیا۔اس کے اسٹیج سے ترک موالات کا پروگرام پیش کرنے کے لیے جذباتی قیادت نے پانچ سو علماء کے دستخطوں کے ذریعہ اسے مذہبی فریضہ قرار دے کر وجوب کا فتویٰ بھی صادر کر دیا۔اس کے لیے قرآن و حدیث سے اسناد اور حوالے بھی پیش کیے گئے۔مولانا ابوالکلام آزاد کی فہم و فراست کا اعتراف ضرور ہے لیکن انہوں نے مذہب کے سہارے سیاست کے حصول کی جو حکمت عملی

اپنائی تھی اس پورے Apisode میں ان کی انانیت منہ چڑھ کر بولتی ہے۔ جہاں تک علامہ اقبال کا معاملہ ہے وہ نمک خوردن کے بعد نمکدان شکستن کے حق میں دکھائی نہیں دیتے۔ ہاں خلافت عثمانیہ کے زوال پر سادہ لوح مسلمانوں کو ایک موہوم بشارت دے کر صبر کی تلقین کرتے ہیں۔ ؎

اگر عثمانیوں پر کوہ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
خون صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

حواشی وحوالے:

۱۔ خط بنام سید سلیمان ندوی 3 اپریل 1920ء

۲۔ خط بنام سید سلیمان ندوی لاہور 18 اگست 1924ء مشمولہ: کلیات مکاتیب اقبال جلد دوم ص:533

۳۔ ایضاً ایضاً ص:374

۴۔ تذکرہ مولانا ابوالکلام آزاد مقدمہ فضل الدین احمد ص:16

۵۔ خط علامہ اقبال بنام سید سلیمان ندوی

۶۔ خط مولانا ابوالکلام آزاد بنام سید سلیمان ندوی بابت 2 جنوری 1920

۷۔ بحوالہ: ذکر آزاد عبدالرزاق ملیح آبادی ص:185-184 شائع فرید بک ڈپو دہلی

۸ خط بنام 25 اپریل 1938 مولوی محی الدین قصوری

۹۔ اوراق گم گشتہ، مرتب: پروفیسر رحیم بخش خاں، ص:444

۱۰۔ ذکر آزاد عبدالرزاق ملیح آبادی ص:201

۱۱۔ الجامعہ مولانا ابوالکلام آزاد

۱۲۔ (بحوالہ: ہماری آزادی ابوالکلام آزاد مترجم محمد مجیب ۲۳)

۱۳۔ (ہماری آزادی: مترجم محمد مجیب ۲۴)

۱۴۔ (ہماری آزادی) مترجم: محمد مجیب

۱۵۔ ایضا ایضا

۱۶۔ (بحوالہ: خطبات آزاد مرثیہ مالک مرام ۴۵)

۱۷۔ (بحوالہ: اقبال شاعر اور سیاست داں رفیق زکریا ۱۰۶)

۱۸۔ (اقبال نامہ: ۱۹۵)

۱۹۔ (اقبال نامہ: ۲۱۲)

۲۰۔ (زندہ روح: ڈاکٹر جاوید اقبال ۴۶۳)

۲۱۔ (بحوالہ: انوار اقبال ۱۴۴)

۲۲۔ (اقبال نامہ جلد اول ۱۱۲)

۲۳۔ (بحوالہ: Collected work of Mahatma Gandhi
:Publication division New Delhi 1979)

۲۴۔ (بحوالہ: کلیات مکاتیب اقبال جلد دوم ۲۱۸-۲۱۷)

۲۵۔ (بحوالہ: زندہ روداز ڈاکٹر جاوید اقبال ۳۱۴)

۲۶۔ (بحوالہ: تحریک خلافت از قاضی عدیل عباس ۱۳۴)

۲۷۔ (بحوالہ: حزب اللہ، مولانا آزاد کی انقلابی کتاب حیات کا ایک ورق شمولہ
مولانا آزاد ''ایوان اردو'' دہلی دسمبر ۱۹۸۸ء ۱۴۷)

۲۸۔ (بحوالہ: ہندوستان میں اسلامی کلچر از پروفیسر عزیز احمد مترجم جمیل جالبی ۹۸)

اقبالؔ اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

''اس وقت حقیقت میں ایک ایسے انسان کی ضرورت تھی جو مغربی تعلیم پر فخر کرنے والے عام لوگوں سے زیادہ تعلیم پائے ہوئے ہو۔ اور ان سے بڑھ کر ہی مغربی علوم پر نگاہ رکھتا ہو۔ اور پھر وہ اس پرزور طریقے سے اسلامی نظریات کی تائید کرے کہ مغرب زدہ لوگ اس کے سامنے بولنے کی ہمت نہ کر سکیں، علامہ اقبال کا اصل Contribition یہ ہے کہ اس وقت جو مغربی علوم وفنون کا رعب تھا اور ایک عام تصور تھا کہ خالص اسلام اس زمانہ میں نہیں چل سکتا۔ مغربی تہذیب سے Compromise کرنا ضروری ہے اور اسلامی نظریات کو مغربی نظریات میں ڈھالا جائے۔ اس تصور کو اقبال نے توڑا اس لحاظ سے اس وقت اسلامی تحریک کے لئے اقبال کی شخصیت اہم سہارا تھی۔ ضروری نہیں ہے کہ کوئی شخص ان کی تمام آرا سے اتفاق کرے، لیکن بحیثیت مجموعی انہوں نے جو خدمات سرانجام دیں وہ بہت اہم اور قابل قدر ہے۔''

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، بحوالہ، (ماہنامہ ''سیارہ'' اقبال نمبر) مئی 1936ء

حیاتِ مودودیؒ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ایک نظر میں

1903ء 25 ستمبر کو اورنگ آباد (مہاراشٹر) میں ولادت ہوئی۔

1914ء 11 سال کی عمر میں مدرسہ فوقانیہ اورنگ آباد سے مولوی کا امتحان پاس کیا۔

1918ء اخبار ''مدینہ'' بجنور سے صحافت کا آغاز کیا۔

1919ء تحریکِ خلافت میں سرگرم اور مجلسِ اعانت نظر بندانِ اسلام کے روح رواں رہے۔

1920ء والدِ محترم کا انتقال ہوا اور روزنامہ ''تاج'' جبل پور کی ادارت سنبھالی

1921ء جبل پور سے دہلی آ گئے اور اسلامیات کی تکمیل کی اور انگریزی کا مطالعہ کیا۔

1924ء مسلم بند ہونے کے بعد بھوپال میں قیام اور مطالعہ میں مصروف رہے۔

1925ء ''الجمعیۃ'' کی ادارت سنبھالی جو 1927ء تک جاری رہے۔

1926ء ''الجہاد فی الاسلام'' تصنیف کی جس نے علامہ اقبال کو بہت متاثر کیا ۔آپ نے اس کتاب کو بہت پسند کیا اور لوگوں سے اس کے مطالعہ کی سفارش کی یہیں سے اقبال کو نوجوان مودودی میں مولانا مودودی نظر آنے لگے تھے۔

1930ء حیدرآباد واپسی اور رسالہ دینیات کی اشاعت۔

1932ء ماہنامہ ''ترجمان القرآن'' کا حیدرآباد سے اجرا۔

1933ء ''اسلامی تہذیب کے اصول ومبادی'' تصنیف کی۔

1934ء ترجمان القرآن کے ذریعہ دعوتِ اسلامی کا آغاز۔

1936ء علامہ اقبالؒ سے مراسلت کا آغاز جس میں جنوبی ہند کی سکونت ترک

کر کے پنجاب منتقلی کا مشورہ دیا گیا۔

1937ء پنجاب کے سفر کے درمیان لاہور میں علامہ اقبالؒ سے ملاقات ہوئی اور اقبال نے مولانا کو پنجاب میں نیاز علی صاحب کے قائم کردہ ادارہ دارالاسلام منتقل ہونے کا مشورہ دیا۔ ساتھ ہی وعدہ کیا کہ وہ سال میں چھ ماہ مولانا کے ساتھ اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے کام میں ہاتھ بٹائیں گے اسی سال مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش کے مضامین کی اشاعت ہوئی۔

1938ء 8 مارچ کو اقبال کے مشورہ کے مطابق حیدر آباد سے پنجاب منتقل ہوئے اور ادارہ "دارالاسلام" پٹھان کوٹ کی تشکیل کی۔ اسی سال "مسئلہ قومیت" پر علامہ اقبال اور شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ کے درمیان اخباری مباحثہ ہوا اور مولانا مودودی نے "مسئلہ قومیت" تحریر کی۔ اسی سال مولانا مودودیؒ کے پنجاب منتقل ہونے کے چند دن بعد ہی 21 اپریل کو علامہ اقبال کا سانحہ ارتحال ہو گیا اور منتقلی کے بعد مولانا مودودیؒ کی اقبالؒ سے ملاقات کی آرزو تشنۂ تکمیل رہ گئی۔ مولانا مودودیؒ نے اقبالؒ پر ترجمان القرآن میں گہرے رنج و غم کا اظہار کیا۔

1939ء اس سال "تجدید احیاء دین" نام کا مقالہ مولانا منظور احمد نعمانی صاحب کے اصرار پر "الفرقان" کے ولی اللہ نمبر کے لئے لکھا جو بعد میں کتابی شکل میں بھی شائع ہوا۔ اس کے علاوہ "اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر" اور دیگر بنیادی کتب تحریر کیں۔

1940ء اسلامی نظام حکومت کا خاکہ تیار کرنے کیلئے مسلم لیگ کی کمیٹی میں شرکت۔

1941ء 12 ستمبر کو لاہور میں جماعت اسلامی کی تشکیل کی اور اس کے امیر

منتخب ہوئے۔

1943ء جدید تعلیم یافتہ ذہن کے مسائل کو سامنے رکھ کر ''تفہیم القرآن'' کا آغاز کیا۔

1947ء لاہور منتقل ہو کر مہاجرین کی بحالی کے اقدامات میں مصروف رہے۔

1948ء 6 جنوری سے پاکستان میں اسلامی نظام کے نفاذ کی جدوجہد کا آغاز کیا۔ 14 اکتوبر کو مطالبہ نظام اسلامی کی ہمہ گیر مقبولیت پر مولانا مودودیؒ کی گرفتاری۔

1949ء 12 مارچ کو جماعت اسلامی کی مہم سے مجبور ہو کر حکومتِ پاکستان نے ''قرارداد مقاصد'' پاس کر کے پاکستان کے ''اسلامی جمہوریہ'' ہونے کا اعلان کیا۔ یہ اسلامی نظام کے نفاذ کا پہلا قدم تھا۔

1950ء 28 مئی کو 20 ماہ بعد رہائی اور حکومت کی غیر اسلامی سفارشات پر زبردست تنقید۔

1951ء کراچی میں مختلف مکاتیب فکر کے 31 علماء کا تاریخی اجلاس بلایا جس میں نظام اسلامی کے نفاذ کے سلسلہ میں 22 نکاتی دستاویز کی بالاتفاق منظوری عمل میں آئی۔

1952ء دستور ساز اسمبلی کے لئے 8 نکاتی مطالبہ کیا اور اسلامی دستور کے لئے ملک گیر مہم کا آغاز۔

1953ء ''قادیانی مسئلہ'' کی اشاعت 28 مارچ کو گرفتاری اور فوجی عدالت سے سزائے موت کا حکم جسے بعد کو عمر قید میں تبدیل کر دیا گیا۔

1955ء قانونی سقم کی وجہ سے عدالت کے حکم پر 25 ماہ بعد رہائی ہوئی۔

1956ء اسلامی دستور کے حق میں مطالبہ کی مہم، مشرقی پاکستان و عرب ممالک کا دورہ کیا۔

1959ء تفہیم القرآن کے سلسلے میں ارض القرآن کا دورہ اور عالمِ اسلام کے

اتحاد کی کوشش۔

1962ء مکہ معظمہ میں موتمر اسلامی کی کانفرنس میں شرکت کی۔ رابطۂ عالمِ اسلامی کی مجلسِ تاسیس کے رکن منتخب ہوئے۔

1963ء کل پاکستان اجتماع میں قاتلانہ حملہ کیا گیا جس میں مولانا محفوظ رہے اور جماعت اسلامی کو غیر قانونی قرار دے کر جماعت کے دفتر پر حکومت کا قبضہ ہو گیا۔

1964ء 25 ستمبر کو جماعت کی بحالی ہوئی اور تمام گرفتاران کی رہائی عمل میں آئی۔

1967ء جمہوریت کی بحالی کے لئے دوسری جماعتوں سے اتحاد عمل ہوا۔ مولانا کی گرفتاری عمل میں آئی۔

1968ء لندن کا سفر کیا۔

1969ء آئینی مطالبات منوانے کے لئے سیاسی رہنماؤں کی گول میز کانفرنس میں شرکت کی۔ اور مراکش میں اسلامی یونیورسٹی کی تاسیسی کانفرنس میں شرکت کی۔

1970ء ڈھاکہ میں مولانا کے جلسہ پر قاتلانہ حملہ کیا گیا۔

1972ء یکم نومبر کو 31 سال تک تحریکِ اسلامی کی رہنمائی کرنے کے بعد جماعت کی امارت سے سبکدوشی۔

1978ء پاکستان میں اسلامی نظام کے قیام کے لئے اقدامات۔

1979ء اسلام کی خدمات کا اعتراف کے لئے شاہ فیصل ایوارڈ کے لئے انتخاب کیا گیا۔ اسی سال 22 ستمبر کو امریکہ میں انتقال ہوا۔ 26 ستمبر کو لاہور میں تدفین ہوئی۔ اناللہ وانا الیہ راجعون

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں۔

(ماخوذ "علامہ اقبال سے مولانا مودودی تک" پروفیسر عمر حیات غوری)

❁❁❁

اقبالؔ اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

بیسویں صدی میں جن مسلم عبقری شخصیتوں کو عظیم الشان کارناموں کے لئے عالمگیر شہرت نصیب ہوئی ان میں ڈاکٹر محمد اقبال اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کا نام نمایاں بھی ہے اور اہم بھی۔ اقبال اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی دونوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے بہت سے پہلو میں مماثلت اور مشابہت بھی ہے۔ دونوں افکارو نظریات میں بہت ہم آہنگی اور یگانگت ہے۔ دونوں اسلامی مفکرین اسلام کی عظمت رفتہ کو واپس لانے کے لئے انفرادی واجتماعی صورت میں دل وجان سے کوشاں تھے۔ دونوں نے جدید ذہن کو سامنے رکھ کر اسلام کی تفہیم کی اور اپنے افکارونظریات کی ضیا پاشیوں سے عالم انسانی کو منور کیا ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے افکارونظریات کے معترف بھی تھے اور مداح بھی۔ پٹھان کوٹ میں جب ادارہ دارالاسلام کے قیام کا معاملہ آیا تو علامہ اقبال کی نظر انتخاب مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی پر پڑی۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے۔

چودھری نیاز علی خاں کا تعلق پٹھان کوٹ سے تھا۔ وہاں سے چار میل کے فاصلے پر قلعۂ جمال پور میں ان کی زمینداری تھی۔ وہ اسی بستی میں تبلیغ اسلام کے لئے ایک ٹرسٹ قائم کرنا چاہتے تھے اور اسی کے زیر انتظام ایک دینی وعلمی ادارے کے قیام کا بھی فیصلہ کیا تھا اور ساتھ ہی اپنی ذاتی جائداد کی کم وبیش 125 ایکڑ زمین "تبلیغ اسلام کے لئے وقف کرنے کا بھی فیصلہ کیا۔ چونکہ انکے ذہن میں اس مجوزہ ادارے کے خدوخال پوری طرح واضح نہیں تھے لہٰذا لاہور جاکر علامہ اقبال سے مشورہ کیا۔

علامہ بھی ایک مدت سے متمنی تھے کہ پنجاب میں ایک ایسا علمی ادارہ قائم کیا جائے جہاں دینی و دنیوی علوم سے بہرہ ور ایسی شخصیتوں کی خدمات حاصل کی جائیں جو خورد و نوش کی فکر سے آزاد اور بے نیاز ہو کر مسلمانوں میں فکری انقلاب برپا کرنے والی تصانیف لکھ سکیں۔ اپنی خواب کو شرمندۂ تعبیر بنانے کے لئے علامہ اقبال نے جامعۂ ازہر کے شیخ الاسلام علامہ مصطفیٰ المراعی کے نام 5 اگست 1936 کو عربی میں ایک خط بھیجا کہ مجوزہ ادارے کے لئے چند رفیق کار مہیا کرائے جائیں۔ واضح ہو کہ اس عربی خط کا مسودہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے تیار کیا تھا۔ چودھری صاحب نے بھی اس سلسلے میں مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا سید ابوسلیمان ندوی، مولانا عبیداللہ سندھی، علامہ عبداللہ یوسف علی اور غلام محمد اسد جیسے اکابر اور مشاہیر سے رابطہ کیا لیکن قرعہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے نام نکلا۔ علامہ اقبال نے سید ابوالاعلیٰ مودودی کو حیدر آباد دکن سے پٹھان کوٹ آنے کی دعوت دی اور وعدہ فرمایا بقول ابوالاعلیٰ مودودی:

> ''اگر تم اس جگہ آ کر اپنا منصوبہ بند ''دارالاسلام'' کا کام شروع کر دو تو میں بھی سال میں چھ ماہ وہاں تمہارے ساتھ گذاروں گا''

مولانا مودودی علامہ اقبال کی تجویز کو ٹال نہیں سکے۔ فوراً ہی منظور کر لیا۔ اکتوبر 1937ء میں مجوزہ ادارہ ''دار الاسلام'' کے قیام پر غور و فکر کے لئے ایک مشاورتی اجلاس دہلی میں منعقد ہوا۔ عبدالعزیز شرقی علامہ اقبال کا پیغام لے کر دہلی آئے تھے۔ مولانا مودودی بھی دہلی تشریف لائے۔ وہاں سے چودھری نیاز علی کے ہمراہ لاہور آئے۔ تین روز قیام کیا۔ اس دوران علامہ اقبال اور مولانا مودودی کے مابین ملکی و ملی مسائل پر تبادلہ خیال ہوا۔ کئی طویل نشستیں دونوں کے بیچ ہوئیں۔ لاہور میں تین روز قیام کے بعد مولانا مودودی جمال پور پٹھان کوٹ کے لئے روانہ ہو گئے۔ مجوزہ ادارہ دارالاسلام کے قیام کے لئے مقام اور منصوبہ کا جائزہ لیا اور دوبارہ لاہور

واپس ہو گئے اور علامہ اقبال کو تمام تفصیلات سے آگاہ کیا۔ طے یہ پایا کہ مولانا مودودی جلد ہی حیدر آباد چھوڑ کر پٹھان کوٹ منتقل ہو جائیں گے۔ واضح ہو کہ 26 جولائی 1937 کو علامہ اقبال کی جانب سے سید مودودی کو شاہی مسجد لاہور کی امامت کی پیشکش ہوئی تھی۔ مگر مولانا مودودی نے بطور ملازمت یا معاوضہ پر امامت وخطابت قبول کرنے سے انکار کر دیا اور اعزازی طور پر امامت وخطابت کی یہ خدمت انجام دینے پر اپنی آمادگی کا اظہار کیا تھا۔ لیکن دارالاسلام کے قیام کے سلسلے میں پٹھان کوٹ منتقل ہونے کی تجویز پر حامی بھر دی اور علامہ اقبال کی اس پیشکش کو قبول کرتے ہوئے اعلیٰ مقصد اور رضائے الٰہی کے اعلیٰ ترین جذبے کے خاطر اور سنت رسولؐ کے اتباع میں حیدر آباد سے ہجرت کرنے کا فیصلہ لے لیا 2 جنوری 1938ء کو مولانا مودودی نے ضروری کتابوں سے بھری ہوئی کئی صندوقیں اور ''ترجمان القرآن'' کا دفتر حیدر آباد دکن سے جمال پور پٹھان کوٹ منتقل کر دی۔ خود مولانا مودودی بھی 18 مارچ 1938 کو دارالاسلام پٹھان کوٹ کے قصبہ جمال پور منتقل ہو گئے۔ حیدر آباد دکن سے پٹھان کوٹ ہجرت کرنے کا فیصلہ مولانا مودودی کی زندگی کا Turning Point تھا۔ اسی دارالاسلام کا قیام بھی جماعتِ اسلامی کی شاہرہ کی پہلی منزل ثابت ہوا۔

دارالاسلام کے قیام کا مقصد اور غرض وغایت تمام جائز ذرائع سے دین اسلام ، اس کی تہذیب اور تاریخ کی نشر واشاعت تھی۔ مولانا مودودی نے اپنے ایک طویل مضمون دارالاسلام کی اسکیم'' میں تفصیلی طور پر دارالاسلام کا تعارف کرایا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس ادارے کا مقصد دین میں تفقہ حاصل کر کے لوگوں کو بہترین طریقے سے اسلامی احکامات کی تعلیم دینے والے افراد کی تیاری، ہمہ وقت کارکنوں کو فکر معاش سے آزاد کرنا، افراد کی ایسی جماعت تیار کرنا جن کا اسلامی نصب العین ہی

مقصد حیات ہو۔ دارالاسلام کے ماحول میں قیام پذیر افراد کی زندگی کلام پاک کی عملی تفسیر ہو۔ ہر مسلک کے لوگوں کے آنے کی چھوٹ تھی تا کہ اسلام کے ماحول میں رہ کر قرآن کو زیادہ بہتر انداز میں سمجھ سکیں اس ا دارے میں اسلامی کردار کی تربیت و استواری کا اہتمام ہو اور جدید وقدیم علوم کے ایسے ماہرین تیار کئے جائیں جو نظام ہائے باطل کو فکری سطح پر چیلنج کر سکیں۔ وغیرہ وغیرہ۔

14 اکتوبر 1938ء کو ادارہ ''دارالاسلامی'' کا قیام پانچ افراد کی رکنیت کے ساتھ عمل میں آیا (۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی (۲) عبدالعزیز شرقی (۳) مولانا صدر الدین اصلاحی (۴) مستری محمد صدیق (۵) سید محمد شاہ ایم۔ اے۔ اس وقت 132 روپے کے سرمائے سے یہ ادارہ عمل میں آیا۔ ادارہ کے قیام کے ساتھ سب سے پہلے علمی شعبہ قائم کیا گیا جو دو افراد مولانا مودودی اور مولانا صدرالدین اصلاحی پر مشتمل تھا۔ 1938ء کا سال مولانا مودودی کے لئے مصروف ترین سال ثابت ہوا۔ اس درمیان مولانا کو علامہ اقبال کی علالت کی خبر ملتی رہی۔ علامہ اقبال کو بھی اطلاع دے دیا گیا تھا کہ مولانا مودودی مستقل طور پر پٹھان کوٹ کے قصبہ جمال پور میں سکونت پذیر ہو گئے ہیں اور ''دارالاسلام'' کے مشن کو آگے بڑھانے میں ہمہ تن مصروف ہیں۔ علامہ کو اس خبر سے مسرت ہوئی۔ علامہ اقبال کے خادم خاص کا ایک خط بھی مولانا مودودی کو موصول ہوا کہ علامہ آپ کی آمد سے بہت خوش ہیں اور آپ سے ملاقات کی خواہش رکھتے ہیں۔ آپ جلد آ جائیے۔ ان کی صحت بہت خراب ہے لیکن اس کا ذکر کسی سے نہ کیا جائے۔ مولانا مودودی خود علامہ اقبال سے ملنے کو بیتاب تھے۔ ارادہ بھی کیا کہ اسی بیچ علامہ اقبال کے انتقال کی خبر انہیں ملی۔ 21 اپریل 1938ء کو شاعر مشرق علامہ اقبال انتقال فرما گئے۔ مولانا مودودی کو عظیم صدمہ ہوا۔ ان کے دل پر کیا گذری، سنئے خود انہیں کی زبانی جو انہوں نے ''ترجمان القرآن'' میں لکھا ہے:۔

''ساحل کے سکون و عافیت سے نکال کر سمندر کے منجدھار

میں پھینک دیا گیا ہوں۔ وہی خواب تصور والی ٹوٹی ہوئی کشتی میرے حوالے کی گئی ہے جس کا تختہ تختہ الگ اور جس کے بادبان تارتار ہیں سب سے بڑا مادی سہارا جس کی مدد کی توقع تھی اقبال کا سہارا تھا۔ سو وہ بھی یہاں قدم رکھتے ہی چھین لیا گیا۔ خود اپنی طاقت کو دیکھتا ہوں تو وہ بمنزلہ صفر ہے۔ دو چار ساتھی جو ملے ہیں، ان کو دیکھتا ہوں تو وہ مجھ سے زیادہ خستہ و ماندہ ہیں اور دوسری طرف وہ حال نظر آتا ہے، جس کو دیکھ کر سیدنا موسیٰ علیہ السلام نے اپنے پروردگار سے عرض کیا تھا

وقال موسیٰ ربنا انک آتیت فرعون و ملاه زینةً و اموالا فی الحیاة الدنیا ربنا لیضلو عن سبیلک ...(یونس: 88)

اے ہمارے رب بے شک تو نے فرعون اور اس کے وزیروں کو دنیا کی زینت مال و دولت عطا فرمائی ہے۔ اے رب کیا یہ اس لئے کہ وہ تیرے بندوں کو تیری راہ سے گمراہ کریں۔

اب سوائے اللہ کے کوئی سہارا نہیں، سب مادی، جھوٹے اور نا قابل اعتماد ہیں، وہی اصل اور حقیقی سہارا اپنے وہی طاقت کا منبع ہے، وہی اسباب کا مالک اور مسبب ہے اور وہی حامی و ناصر ہے۔

علی اللہ توکلنا ربنا لا تجعلنا فتنة اللقوم الظالمین. ونجنا برحمتک من القوم الکافرین. (یونس: 86-85)

"اللہ ہی پر ہم نے توکل کیا۔ اے ہمارے رب تو ہم کو ظالم قوم کے لئے فتنہ و آزمائش نہ بنا اور اپنی رحمت سے ہمیں کافرین سے نجات عطا فرما۔" ترجمان القرآن، محرم 1357ھ مطابق مارچ 1938)

مولانا مودودی اقبال کی فکری عظمت کے معترف بھی تھے ساتھ ہی ان کی نگاہ میں علامہ اقبال کی حیثیت مسلمانانِ ہند کے لئے ایک بے غرض محسن اور رہنما کی تھی۔ علامہ اقبال

کے انتقال سے انہیں جو صدمہ پہنچا اس کے حوالے سے مولانا مودودی ایک جگہ لکھتے ہیں:

"علامہ اقبال نے اسلامی تاریخ میں جو عظیم الشان اسلامی کارنامہ انجام دیا ہے اگر چہ وہ بجائے خود نہایت قیمتی ہے لیکن اس کی قدر و قیمت اس وقت بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے جب ہم اس بات پر نگاہ ڈالتے ہیں کہ انہوں نے کن حالات میں یہ کارنامہ انجام دیا۔" (شخصیات: سید مودودی)

ادارہ "دارالاسلام" میں مولانا مودودی کا قیام ایک سال سے بھی کم عرصہ تک رہا۔ اس کی وجہ چودھری نیاز علی کی محدود فکر، کوتاہ نظری اور ہٹ دھرمی تھی۔ وہ ہر معاملے میں اپنی بات منوانے کے در پے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی یہ بیجا مداخلت مولانا مودودی کے ذہن ودماغ پر گراں گذرنے لگی۔ آخر کار سید ابوالاعلیٰ مودودی ادارہ "دار الاسلام" کو خیر باد کہہ کر 26 جنوری 1939ء کو جمال پور سے لاہور منتقل ہو گئے۔ اپنی منتقلی کی وجوہات بتاتے ہوئے ایک خط میں مولانا عنایت اللہ اثری کو لکھتے ہیں:

"دارالاسلام ٹرسٹ جن لوگوں کے ہاتھ میں ہے وہ چاہتے ہیں کہ میں ان کے ہدایت کے تحت کام کروں اور اس کے لئے میں تیار نہیں تھا۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ ان کا نصب العین نہایت پست تھا اور وہ پرانے طرز کا ایک مذہبی ادارہ بنانا چاہتے تھے۔"

آیئے اب دونوں مفکرین کے افکار ونظریات میں مشابہت و افتراق کے نکات تلاش کئے جائیں۔ علامہ اقبال اور مولانا مودودی دونوں کی تحریریں تلاش حق، مقصد حیات اخلاقی وروحانی تربیت، انفرادی واجتماعی زندگی کی رفعت کی ضامن ہیں جو آدم خاکی کو انسان کامل کے مقام تک لے جاتی ہیں۔ دونوں میں حمیت اسلامی و جذبہ ایمانی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ دونوں کے دل و دماغ اقامت دین اور اعلائے کلمۃ الحق سے مزین تھے۔ تعمیر حیات و تسخیر کائنات دونوں کا نصب العین تھا۔

❁❁❁

اقبالؔ اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

(تصور وطنیت وقومیت کے حوالے سے)

علامہ اقبال اور مولانا مودودی دونوں کے نظریۂ قومیت یا تصور وطنیت ان کے افکار ونظریات کا کلیدی موضوع ہے۔ علامہ اقبال کے یہاں ملت کا تصور اور تشخص قومیت کے تصور کے ساتھ تصادم کی پیداوار نہیں ہے۔ تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا اقبال کو یورپ میں تصور ملت کو تصور قومیت کے تقابل میں دیکھنے کا موقع ملا۔ بقول مولانا ابوالحسن ندوی:

> ''آج کل کی چلی ہوئی قومیت (Nationalism) اور وطنیت جس کا سرچشمہ یورپ کی سرزمین ہے اقبال کی نظر میں شرک اور بت پرستی سے کم نہیں۔ انہیں اسلام اور بت پرستی میں کھلا تضاد نظر آتا ہے اور وہ اسے غارت گر دین اور اس کے پیرہن کو مذہب کا کفن بتاتے ہیں۔ اس معاملے میں اقبال کا ذہن شروع ہی سے صاف تھا کہ اسلام قومیت ووطنیت کا قائل نہیں''۔

اقبال نے 1908ء میں ہی قومیت کی جغرافیائی ونسلی بنیاد کو اپنے مضمون ''خلافت اسلامیہ'' میں مسترد کرتے ہوئے جو طرز استدلال اور موقف اختیار کیا، وہ ان کے عقیدہ وایمان کا ترجمان تھا۔ بانگ درا میں شامل ''وطنیت'' پہلی نظم ہے جس میں اقبال جغرافیائی وطنیت اور قومیت کے تصور کو باطل قرار دینے کے لئے شہادت پیش کی

۔بیسویں صدی کے اوائل سے یورپ اور مشرق وسطیٰ میں سامراجی طاقتوں نے ''وطنیت'' کے جو تصورات قائم کئے اور جن کے مضر اثرات آج بھی ان خطوں میں نظر آرہے ہیں اقبال کے پیش نظر تھے۔ان کے نزدیک رنگ ونسل کی تفریق انسانیت کے لئے لعنت ہے۔اقبال کے نزدیک حب وطن ایک قدرتی اور والہانہ جذبہ ہے اور اس سے کسی طرح دست بردار نہیں ہوا جاسکتا لیکن وطن کا کوئی بت ان معنوں میں بنا لینا کہ وہ کسی وسیع تر نظام اقدار کی جس میں مذہبی، ملی اور اخلاقی اقدار زیست شامل ہیں، بیخ کنی کرے کسی طرح مستحسن نہیں ۔لہٰذا ایسی وطنیت وقومیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔دیکھئے یہ اشعار۔

اس دور میں مئے اور ہے جام اور ہے جم اور ساقی نے بنا کی روشِ لطف و کرم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے غارت گر کا شانۂ دین نبوی ہے
بازو تیرا توحید کی قوت سے قوی ہے اسلام تیرا دیش ہے تو مصطفوی ہے

نظارہ دیرینہ زمانے کو دکھادے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملادے

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی رہ بحر میں آزاد بہ صورت ماہی
ہے ترک وطن سنتِ محبوب الٰہی دے تو بھی نبوت کی صداقت یہ گواہی

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

آخری بند(ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی کے پہلے دو اشعار کے متعلق عزیر احمد رقمطراز ہیں:

جغرافیائی وطن پرستی کی اس تردید کی پہلی بنیاد کلیتاً تمدن، تفکر اور تاریخ اسلام پر مبنی ہے اور اقبال نے واقعۂ ہجرت سے یہ مراد لیا ہے کہ یہ

دراصل انسان کی جغرافیائی وطن سے علاحدگی ہے۔اور اصلی وطن انسانیت ہے جس میں اجتماعی پیمانہ یا تمدنی وحدت ہے نہ کہ وطنی وحدت:" [1]

تصور وطنیت کے سلسلے میں اقبال کا یہ نقطۂ نظر واضح ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد جغرافیا پر نہیں مذہب پر ہے اور ملتِ اسلامیہ کی اساس ایمان وعقیدہ اور رسالتِ محمدیؐ کی ابدیت و آفاقیت پر ہے Stray Reflection کے ایک شذرہ میں واقعۂ ہجرت کی توجیہہ علامہ اقبال اس طرح کرتے ہیں:

"اسلام کا ظہور بت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔وطن پرستی بھی بت پرستی کی ایک نازک صورت ہے۔مختلف قوموں کے وطنی ترانے میرے اس دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی شے کی پرستش سے عبارت ہے ۔ اسلام کسی صورت میں بت پرستی کو گوارا نہیں کرسکتا۔ بت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔اسلام جس چیز کو مٹانے کے لئے آیا تھا، اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بنیادی اصول قرار نہیں دیا جا سکتا۔پیغمبر اسلام کا اپنی جائے پیدائش مکہ سے ہجرت فرما کر مدینے میں قیام اور وصال غالباً اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔" [2]

اقبال کے اس نقطۂ نظر کی وضاحت مولانا ابوالحسن علی ندوی نے ان الفاظ میں کی ہے:

"اقبال وطن دوست ہیں لیکن وطن پرست نہیں۔ اس لئے کہ اسلام نے حب وطن کو ایمان کا تقاضا سمجھتے ہوئے بھی اس کی پرستش بے جا طرفداری اور اس کے لئے اندھی عقیدت سے روکا ہے۔ اسلام نے وطنی عصبیت ہی نہیں بلکہ رنگ ونسل زبان اور تہذیب کی عصبیت اور تعصب سے بھی منع کیا ہے۔" [3]

جب جمعیۃ العلماء کے سربراہ مولانا سید حسین احمد مدنی نے اس خیال کا اظہار

کیا کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں اس لئے مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ خود کو ہندوستان کی متحدہ قومیت کا ہی ایک جز سمجھیں۔ علامہ اقبال نے 9 مارچ 1938 کو مولانا سید حسین احمد مدنی کے جواب میں ایک بیان جاری کیا جس میں اسلام اور وطنیت پر بڑی وضاحت سے اظہار خیال کیا گیا ہے۔ نظریۂ وطنیت کی تردید کے ضمن میں لکھتے ہیں:

"میں نظریۂ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جب کہ دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا۔ مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے ابتدا ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہوگئی تھی کہ یورپ کا ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدت دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لئے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریہ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔" [۴]

اقبال نے مولانا حسین احمد مدنی کے نظریہ وطنیت وقومیت کو بہ سبب اس کے کہ یہ جغرافیائی حد بندیوں کی طرف لے جاتا ہے اور مرکزی اقدار حیات کی نفی کرتا ہے اسے یکسر مسترد کر دیا۔ چنانچہ "ارمغان حجاز" میں نام لے کر تین اشعار میں اپنی پوری قوت گویائی کے ساتھ ان کے نظریے کی سخت مخالفت کی:

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ — ز دیو بند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود برسر ملت کہ ملت از وطن است — چہ بے خبر ز مقام محمد عربی است
بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست — اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

علامہ اقبال کو مولانا سید حسین احمد مدنی کے نظریۂ وطنیت کے خلاف اتنا شدید رد عمل کا اظہار اس لئے بھی کرنا پڑا کہ مولانا کی حیثیت سب سے بڑے دینی اور علمی ادارہ دار العلوم دیو بند کے سربراہ کی ہے اس پر طرہ یہ کہ جمعیۃ العلماء کے صدر تھے۔ قوم انہیں شیخ الاسلام کے لقب سے جانتی تھی۔ ظاہر ہے کہ ایسے بلند پایہ عبقری شخصیت کے نظریۂ قومیت اقبال کی رائے میں مسلمانوں کو گمراہ کر سکتی تھی۔ لہٰذا انہوں نے اتنے سخت الفاظ استعمال کئے۔ دونوں مفکرین کے نظریہ وطنیت کے سلسلے میں بحث ومباحثہ

کا سلسلہ چل پڑا۔ مولانا سید حسین احمد مدنی نے اپنے نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا کہ میرا مقصد اس نظریہ کی خبر دینا تھا، تلقین کرنا نہیں۔ اسی دوران اقبال کا اپریل 1938ء کو انتقال ہوگیا۔ مولانا حسین احمد مدنی نے ان کے انتقال کے بعد "متحدہ قومیت اور اسلام" کے عنوان سے ایک کتابچہ لکھا جس میں قرآن وسنت کے حوالے سے متحدہ قومیت کے نظریے کا جواز پیش کیا گیا۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اس کتابچہ کی مخالفت میں اپنا ردعمل کا اظہار ان لفظوں میں کیا ہے:۔

"لغت کو، آیات قرآنی کو، اخبار و احادیث کو، تاریخی واقعات کو غرض ہر چیز کو توڑ مروڑ کر پیش کی گئی ہے اور ہر اس چیز کو بلا تکلف نظر انداز کر دیا گیا ہے جو مدعا کے خلاف ہو، چاہے وہ کیسی ہی ظاہر و باہر حقیقت کیوں نہ ہو۔ حد تو یہ ہے کہ لفظی مغالطے دینے اور قیاس مع الفاروق اور بنائے فاسد علی الفاسد کا ارتکاب کرنے میں بھی تامل نہیں فرمایا گیا۔ ایک عالم اور متقی کا عالم کا یہ کارنامہ دیکھ کر آدمی انگشت بدنداں رہ جاتا ہے کہ اسے کیا کہیے"۔ 5

علامہ اقبال کے تصور وطنیت وقومیت کے سلسلے میں مولانا مودودی نے اپنے خطبات میں جو باتیں کہی ہیں ان کا ذکر کرنا غیر مناسب نہیں ہوگا۔ واضح ہو کہ مولانا نے 21 اپریل 1970 کو پنجاب یونیورسٹی لاہور میں منعقد یومِ اقبال کے موقع پر یہ لیکچر دیا تھا۔ ملاحظہ ہو خطبات کا یہ تراشہ:

"۔۔۔ اس کے ساتھ علامہ اقبال نے جو عظیم کارنامہ انجام دیا وہ یہ ہے کہ انہوں نے وطنی قومیت پر ایک شدید ضرب لگائی۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر انہوں نے قوم پرستی، نیشنلزم اور وطنی قومیت پر بروقت ضرب کاری نہیں لگائی ہوتی تو آگے چل کر مسلمانوں کو کانگریس میں جذب کرنے کے لئے جو تحریک اُٹھی تھی اس سے مسلمانوں کا بچ جانا محال تھ

ا۔ ایسے حالات میں کہ جب علمائے دین تک اٹھ کر مسلمانوں کو وطنی قومیت کا درس دینے لگے تھے اور مسلمانوں کے بڑے بڑے متقی علماء تک مسلمانوں سے یہ کہنے لگے تھے کہ وطنی قومیت سے تمہارے دین کو کوئی خطرہ نہیں۔ اس موقع پر یہ صرف اقبال تھا جس نے پوری شدت کے ساتھ اس تباہ کن تصور کا تار و پود بکھیرا اور لوگوں کی پوری قوت کے ساتھ یہ بتایا کہ وطن بھی ایک بت ہے اور وطن کی پرستش کرنا بھی ویسا ہی شرک ہے جیسا کہ کسی بت کی پرستش کرنا شرک ہے۔۔۔" [۶]

مولانا مودودی کی مذکورہ تحریر علامہ اقبال کے تصور وطنیت کی تائید بھی کرتی ہے اور وہ اس بات کے بھی معترف ہیں کہ اقبال نے وطنیت اور قومیت کے متعلق جو کچھ کہا ہے مسلمانوں کے لئے خضر راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ خود مولانا مودودی کا تصور قومیت کے متعلق کیا رائے تھی ملاحظہ ہو یہ اقتباس:۔

"جس مسلمان نے بھی نیشنلزم کے شیطان سے بیعت کی ہے، اسلام کے فرشتوں سے اس کا رخصتی مصافحہ ہو گیا ہے۔ ابھی حال ہی میں ہندوستان کے ایک مسلمان شاعر نے ترانہ وطن کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے جس میں وہ اپنی بھارت ماتا کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

جس کا پانی ہے امرت وہ مخزن ہے تو — جس کے دانے ہیں بجلی وہ خرمن ہے تو
جس کے کنکر ہیں ہیرے وہ معدن ہے تو — جس سے جنت دنیا وہ گلشن ہے تو

دیویوں اور دیوتاؤں کا مسکن ہے تو
تجھ کو سجدوں سے کعبہ بنا دیں گے ہم

آخری بیت کو پڑھ کر اس امر میں کیا شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ نیشنلزم اور اسلام دو بالکل الگ دو قطعی متضاد ذہنیتوں سے تعلق اور ان دونوں کا ایک جگہ جمع ہونا محالات

سے ہے۔ درحقیقت نیشنلزم خود ایک مذہب ہے جو شرائع الٰہیہ کا مخالف ہے بلکہ عملی حیثیت سے بھی انسان کی زندگی کے ان تمام پہلوؤں پر ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے جنہیں شرائع الٰہیہ اپنی گرفت میں لینا چاہتی ہے۔ اب ایک مرد عاقل کے لئے صرف یہی ایک صورت باقی رہ جاتی ہے کہ دل و دماغ اور جسم و جان کا مطالبہ کرنے والے ان دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کو پسند کر کے اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دے۔ جب ایک کی آغوز میں چلا جائے تو دوسرے کا نام تک نہ لے۔۔۔۔۔'' ۲

دونوں مفکرین کی تحریروں سے یہ مغز ابھرتا ہے کہ مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد جغرافیہ پر نہیں مذہب پر ہے لیکن اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ اقبال میں حب الوطنی کا جذبہ نہیں تھا۔ اقبال سچے محبّ وطن تھے۔ اقبال کی شاعری خصوصاً بانگ درا کی بہت ساری نظموں مثلاً ہمالہ، نیا شوالہ، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، ترانہ ہندی، تصویر درد وغیرہ میں وطن سے محبت کی چاشنی موجود ہے۔ گرچہ یہ سب نظمیں 1905 سے قبل کی ہیں۔ لیکن اقبال جب یورپ گئے تو ان کے نظریۂ وطنیت و قومیت میں زبردست تبدیلی ہوئی ہے۔ انہیں وہاں کے معاشرے اور حکومتوں کا گہرائی سے مشاہدہ کرنے کا موقع ملا۔ انہیں احساس ہوا کہ یورپ کے ممالک حب وطن کے نام پر دوسرے ممالک کو تباہ کرنے کے درپے ہیں اور کمزور اقوام کو اپنی حرص و ہوس کا نشانہ بنا رہے ہیں تو انہیں وطنیت کے اس محدود نظریے سے نفرت ہوگئی۔ انہیں اس کا بھی احساس ستانے لگا کہ اہل مغرب خود عالم اسلام کو ایک دوسرے سے الگ نہ کر دیں اور اتحاد ملت کا شیرازہ پارہ پارہ نہ ہو جائے۔ لہٰذا انہوں نے ملت کو ان چالوں سے ہوشیار رہنے کی تلقین کی ہے۔ بانگ درا کی نظم ''طلوع اسلام'' میں فرماتے ہیں:

بتانِ رنگ و بو کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ ایرانی رہے باقی نہ تورانی نہ افغانی
یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی و تورانی

تو اے شرمندۂ ساحل اُچھل کر بیکراں ہوجا
ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے نوع انساں کو
اخوت کا بیاں ہوجا ، محبت کی زباں ہوجا
غبار آلودہ رنگ و نسب ہیں بال و پر ترے
تو اے مرغ حرم اُڑنے سے پہلے پر فشاں ہوجا

بقول عبدالمجید سالک:۔

''وطن سے باہر جا کر اقبال کو یہ احساس ہوا کہ قوم پرستی مسلمانوں کے مرض کا مداوا نہیں کیونکہ مغرب کی جن قوموں نے اس اصول زندگی کو اختیار کیا ہے وہ انتہا درجے کی خود غرضی ہوگئی ہیں۔ ملک گیری اور استحصال کی حرص و آز نے ان کو بلند اخلاق انسانیت سے محروم کر دیا۔''

❁❁❁

حواشی و حوالے:

۱۔ (اقبال۔نئی تشکیل عزیز احمد ص:47
۲۔ (شذرات فکر اقبال افتخار احمد صدیقی مجلس ترقی ادب لاہور 1973)
۳۔ (نقوشِ اقبال مولانا ابوالحسن علی ندوی ص:257)
۴۔ (حرف اقبال لطیف احمد شیروانی، المنار اکیڈمی لاہور ص:23-22
۵۔ (ترجمان القرآن فروری 1939ء مسئلہ قومیت ص 2)
٦۔ خطبہ: مولانا مودودی 21 اپریل 1970 پنجاب یونیورسٹی لاہور
۷۔ (مسئلہ قومیت: ابوالاعلیٰ مودودی ص:126-123
۸۔ ذکر اقبال: عبدالمجید سالک، ص:70

اقبالؔ اور مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

”اقبال ان معدودے چند خوش نصیب افراد میں سے ہیں جو مغربی تعلیم کے سمندر میں غوطہ لگا کر ابھر آئے، اور نہ صرف یہ کہ صحیح وسلامت ساحل تک پہنچے، بلکہ اپنے ساتھ بہت سے موتی بھی تہہ سے نکال کر لائے اور ان کی خود اعتمادی اسلام کی ابدیت اور اس کے وسیع مضمرات پر ان کا یقین اور زیادہ مستحکم ہو گیا۔ اگرچہ یہ کہنا مشکل ہے کہ انہوں نے مغربی تعلیم اور فلسفہ کا مطلق اثر نہیں قبول کیا اور ان کی دینی فہم کتاب وسنت اور سلف امت کے بالکل مطابق ہے۔“

(مولانا علی میاںؒ)

”اقبالؔ وطن دوست ہیں، مگر وطن پرست نہیں، اس لئے کہ اسلام نے حب وطن کو ایمان کا تقاضہ سمجھتے ہوئے بھی اس کی پرستش، بے جا طرفداری اور اس کے لئے اندھی عقیدت سے روکا ہے۔“

(مولانا علی میاںؒ)

اقبالؔ اور مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

بیسویں صدقی میں شاعر مشرق علامہ اقبالؔ کی شخصیت اور اُن کی شاعرانہ عظمت کو مدلل انداز اور مناسب ترین سیاق وسباق میں جس عالم دین نے غیر معمولی شوق اور بصیرت کے ساتھ سمجھنے کی سعیٔ مستحسن کی ہے، بلاشبہ وہ عالم دین مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ہیں۔ اقبال شناسی کے حوالے سے اُن کی سب سے بڑی شناخت یہ بھی ہے کہ انہوں نے اقبال کو نہ صرف کسب فیض کا وسیلہ بنایا بلکہ ان کی شاعری کی ناقدانہ تحسین وترجمانی کر کے عرب دنیا میں اقبال فہمی کی داغ بیل ڈالی۔ کلام اقبال سے ذہنی وابستگی اور فکر ونظر میں مماثلت ومشابہت کا ہی ثمرہ ہے کہ اقبال کے کلام کو عربی میں ترجمہ کرنے کا جذبہ پیدا ہوا ۔ یہ بات بھی باعث سعادت ہے کہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کو شاعر مشرق سے دومرتبہ ملاقات کا بھی شرف حاصل ہے۔ پہلی بار 1929ء میں جب مولانا کی ملاقات اقبالؔ سے ہوئی تو انہوں نے ان کی نظم ''چاند'' کا عربی ترجمہ دکھایا اور دوسری ملاقات میں اقبال سے عربی ترجمے کی اجازت کے طلبگار ہوئے مولانا علی میاں اپنی کتاب ''نقوش اقبال'' کے مقدمے میں عربی ترجمے کی تحریک کا جواز ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

''اقبالؔ کو پسند کرنے کے اسباب بہت سے ہو سکتے ہیں اور ہر شخص اپنی پسند کے وجوہ بیان کرسکتا ہے۔ انسان کے پسند کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ وہ کسی فن پارے کو اپنے خوابوں کا ترجمان اور اپنے دل کی زبان پانے لگتا ہے۔ انسان بہت ہی خود بیں وخود پسند واقع ہوا ہے۔ اس کی محبت اور نفرت تمناؤں اور

دلچسپیوں کا مرکز ومحور بڑی حد تک اس کی ذات ہی ہوتی ہے۔ اس لئے اُسے
ہر وہ چیز اپیل کرتی ہے جو اس کی آرزوؤں کا ساتھ دے سکے اور اس کے
احساسات سے ہم آہنگ ہو جائے۔ میں بھی اپنے کو اس کلیے سے الگ
نہیں کرتا۔ میں نے کلام اقبال کو عام طور پر اس لئے پسند کیا ہے کہ وہ میری
پسند کے معیار پر پورا اُترتا اور میرے جذبات واحساسات کی ترجمانی کرتا
ہے۔ وہ میرے فکر وعقیدہ کے ساتھ ہی ہم آہنگ نہیں بلکہ اکثر میرے شعور
اور احساسات کا بھی ہم نوا بن جاتا ہے۔" ص:28

آگے چل کر اقبال کے تئیں اپنے خیالات کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

"یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ میں اقبال کو کوئی معصوم ومقدس ہستی
اور کوئی دینی پیشوا اور امام مجتہد نہیں سمجھتا اور نہ میں ان کے کلام سے استناد اور
مدح سرائی میں حد افراط کو پہنچا ہوا ہوں جیسا کہ ان کے غالی معتقدین کا شیوہ
ہے، میں سمجھتا ہوں کہ حکیم سنائیؒ، عطارؒ اور عارف رومیؒ، آداب شریعت کے
پاس اور لحاظ، ظاہر و باطن کی یک رنگی اور دعوت و عمل کی ہم آہنگی میں ان سے
بہت آگے ہیں، اقبالؔ کے یہاں اسلامی عقیدہ وفلسفہ کی ایسی تعبیریں ملتی
ہیں، جن سے اتفاق کرنا مشکل ہے، میں بعض پرجوش نوجوانوں کی طرح اس
کا بھی قائل نہیں کہ اسلام کو ان سے بہتر کسی نے سمجھا ہی نہیں اور اس کے علوم و
حقائق تک ان کے سوا کوئی پہنچا ہی نہیں، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ میں اپنی زندگی
کے ہر دور میں اس کا قائل رہا کہ وہ اسلامیات کے ایک مخلص طالب علم رہے
، اور اپنے مقدر معاصرین سے برابر استفادہ ہی کرتے رہے۔" ص:35

مولانا علی میاں نے اپنے اس احساسات اور جذبات کو عملی جامہ عطا کرنے کے لئے"
روائع اقبال" کے نام سے ایک کتاب شائع کی جو اقبال کے افکار ونظریات کے حوالے

سے ان کے عربی مضامین اور خطابات کا مجموعہ ہے۔ یہ کتاب عربی زبان میں دمشق اور بیروت سے شائع ہوئی۔ مولوی شمس تبریز نے مذکورہ تصنیف کا ترجمہ ''نقوشِ اقبال'' کے نام سے اردو میں کیا۔ یہ کتاب عالمانہ افہام و تفہیم کے ساتھ تاثراتی تنقید بلکہ تحسین کی اعلیٰ مثال ہے۔ اس کتاب کو لکھنے کی تحریک اُنہیں کیوں پیدا ہوئی اس سلسلے میں لکھتے ہیں:۔

''یہ کتاب اُن مضامین اور خطابات کا مجموعہ ہے جو عرب نوجوانوں اور عرب ممالک کے فضلاء اور اقبال کے نادیدہ قدردانوں اور ان کے شائقین کے لئے تیار کئے گئے تھے اور ان کا مقصود ان لوگوں کو کلام اقبال سے آشنا کرنا تھا جو فارسی، اردو سے نابلد ہیں اور جن کے لئے عربی زبان کے سوا افہام و تفہیم کا کوئی اور ذریعہ نہیں۔'' ص:36

''نقوشِ اقبال'' کا مقدمہ اُردو کے بلند پایہ نقاد پروفیسر رشید احمد صدیقی کے رشحاتِ قلم کا ثمرہ ہے۔ سید مولانا ابوالحسن علی ندوی کی مذکورہ کتاب کی افادیت و معنویت کے سلسلے میں یوں رقم طراز ہیں:

''سید صاحب کے ایک متبحر اور روشن خیال عالم دین اور شعر و ادب کے مبصر ہونے کی حیثیت سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا، موصوف نے اقبالؔ کی تائید و ترجمانی جس خوبی سے کی ہے، اُس سے میرے ایک دیرینہ خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ اقبال کا کلام ہمارے لئے اس صدی کا علم کلام ہے جو ایک نامعلوم اور طویل مدت تک تازہ کار رہے گا۔ اس لئے کہ وہ ایک عظیم شاعری میں ڈھل چکا ہے، اسلامی عقائد، اسلامی شعائر اور روایات کا جس عالمانہ، عارفانہ اور شاعرانہ انداز سے اپنے بے مثل کلام میں اقبالؔ نے وکالت کی ہے، اس سے مسلم معاشرہ حیرت انگیز طور پر متاثر ہوا ہے۔ ایسی صحت منداور با مقصد بیداری کا

امتیاز شاید ہی کسی اور عہد کے کلام کے حصے میں آیا ہو۔" 2

" نقوشِ اقبالؔ" میں شامل عنوانات کی تعداد تقریباً چالیس ہے۔ شروع کے ابواب میں اقبالؔ کی شخصیت کے تشکیلی عناصر کے علاوہ دیگر موضوعات کو احاطۂ تحریر میں لایا گیا ہے " شاعر اسلام اقبالؔ" عنوان کے تحت اقبال کی حیات اور خدمات کو بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔" اقبال کی شخصیت کے تشکیلی عناصر" کے تحت مولانا علی میاں نے اقبال کی شخصیت کے تخلیقی عناصر میں جن پانچ عناصر کی نشان دہی کی ہے ایمان و یقین، قرآن کریم، حضور اکرمؐ سے شغف و محبت، عرفان نفس اور پیر رومی کی تعلیمات کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اپنی باتوں کو تقویت بخشنے کے لئے اقبالؔ کے اشعار کے حوالے بھی دیئے ہیں۔ اقبالؔ کا ایک شعر ہے ۔

وہ دانائے سُبل مولائے کل ختم الرسل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادیٔ سینا

یہ شعر نقل کرنے سے پہلے اس کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

" اقبال اسلام اور اُس کے پیغام کے بارے میں نہایت راسخ الایمان تھے اور رسول اللہؐ کے ساتھ اُن کی محبت، شغف اور ان کا اخلاص انتہا درجہ کا تھا۔ اس لئے ان کے نزدیک اسلام ہی ایک ایسا زندہ و جاوید دین ہے کہ اس کے بغیر انسانیت فلاح و سعادت کے بام عروج تک پہنچ ہی نہیں سکتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم رشد و ہدایت کے آخری مینار، نبوت اور رسالت کے خاتم اور مولائے کل ہیں۔" ص:47

اسی مضمون میں آگے چل کر مولانا علی میاں نے اقبالؔ کی شخصیت کو بلندی عطا کرنے والا دوسرا اہم عنصر قرآن کریم سے اقبال کا شغف اور دلچسپی اور شعور کی نشان دہی اشعار کے حوالے سے کرتے ہیں۔ مثلاً اقبال کا یہ شعر:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبال نے اپنی پوری زندگی قرآن مجید میں غور وفکر اور تدبر و تفکر کرتے گذار دی۔ قرآن مجید پڑھتے، قرآن سوچتے، قرآن بولتے، قرآن مجید اُن کی وہ محبوب کتاب تھی جس سے اُنہیں نئے نئے علوم کا انکشاف ہوتا اس سے انہیں ایک نیا یقین، ایک نئی روشنی اور ایک نئی قوت اور توانائی حاصل ہوتی۔ جوں جوں ان کا مطالعہ قرآن بڑھتا گیا ان کی فکر میں بلندی اور ایمان میں زیادتی ہوتی گئی۔'' ص:53

اسی طرح اقبال کی شخصیت کی تشکیل میں جو عناصر کارفرما رہے ہیں۔ اشعار کے حوالے سے ان کی نشان دہی کی گئی ہے۔ واضح ہو کہ مذکورہ مضمون قاہرہ کی ایک مشہور دانش گاہ میں پڑھا گیا تھا۔ ایک مضمون ''اقبال اور مغربی تہذیب وثقافت کے عنوان سے ہے جس کے تحت مولانا علی میاں نے نہایت مدلل اور مستحکم انداز میں یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کو شاعرِ مشرق اور شاعر اسلام قرار دینے کا جواز موجود ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کے پورے فکری پس منظر کو اپنے سامنے رکھا ہے اور اس پس منظر میں اقبال کے حوالے سے مغربی تہذیب وثقافت کا تجزیہ کیا ہے۔ اپنی باتوں کو تقویت بخشنے کے لئے انہوں نے اقبال کی نثری تصنیف ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' سے حوالے بھی پیش کئے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

''حاصل کلام یہ کہ عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔ یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے، خیالات اور تصورات کی جہت

سے دیکھئے تو اس کا وجود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار
سے نظر ڈالئے تو افراد افراد سے (دست و گریباں ہیں) اس میں اتنی
سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور نا قابل تسکین جوع زر پر قابو
حاصل کر سکے، یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب
کے لئے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ
وہ درحقیقت زندگی ہی سے اکتا چکا ہے، اس کی نظر حقائق پر ہے، یعنی
اس کے اس سرچشمے پر جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہے، لہٰذا اس کا
تعلق اپنے اعماق وجود سے منقطع ہو چکا ہے، اور پھر جیسا کہ بکسلے کو
کبھی خدشہ تھا، اور جس کا بتاسف وہ اظہار بھی کر چکا ہے، مادیات کی
اس باقاعدہ نشو ونما نے اس کی رگ وپے بھی مفلوج کر دیئے ہیں کچھ
ایسی ہی حقیقت مشرق کی ہے۔''

اپنے مذکورہ مضمون میں مولانا ابوالحسن علی ندوی نے کئی ذیلی عنوانات اور متعین کئے ہیں۔'' مغربی تہذیب اور مسلم ممالک'' کے تحت مغربی تہذیب کے سلسلے میں اقبالؔ کے اس عقیدے کی وضاحت کرتے ہیں کہ انہوں نے کبھی بھی مغربی تہذیب کو ممالک اسلامیہ کے لئے تحسین کی نظروں سے نہیں دیکھا۔ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب نہ تو ممالک اسلامیہ کے مسائل کا حل تلاش کر سکتی ہے اور نہ ہی ان میں زندگی کی نئی روح پھونک سکتی ہے۔ اپنی باتوں کو استحکام بخشنے کے لئے اس ضمن میں اقبال کے اشعار کا حوالہ بھی دیتے ہیں۔ ایک ذیلی عنوان'' مشرق میں تجدد کے علمبرداروں پر ان کی تنقید'' ہے۔ جس میں شاعر مشرق نے اپنی شاعری میں اسلامی ممالک میں تحریک تجدید کے علمبرداروں کے متعلق جن خدشات کا اظہار کیا تھا اس کی نشان دہی اشعار کے حوالے سے کی گئی ہے۔ یہ بات بھی حقیقت اور صداقت پر مبنی ہے کہ اقبال نے جس طرح مغربی تہذیب اور اس کے یلغار پر اپنے رد عمل کا اظہار کیا

ہے،اظہر من الشمس ہے۔علی میاں نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

''نقوشِ اقبال'' کی مشمولات میں ایک مضمون ''اقبال اور عصری نظام تعلیم'' کے عنوان سے ہے۔مولانا علی میاں نے یہ مقالہ 28 مارچ 1951ء کو دارالعلوم قاہرہ میں پڑھا تھا۔واضح ہو کہ عصری نظام تعلیم سے اقبال کی مراد جدید مغربی تعلیم ہے۔مولانا علی میاں فرماتے ہیں:

''وہ (اقبال) جہاں مدرسہ اور طالب علم کا ذکر کرتے ہیں وہاں اس سے مراد مغربی مدارس اور اس کے طلبا ہوتے ہیں۔ان کے خیال میں اس نظام دانش نے نئی نسل کے حق میں سب سے بڑا جرم کیا ہے'' ص:70

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے مذکور مضمون میں مغربی نظام تعلیم پر اقبال کی تنقید، عصری دانش گاہوں کا ظلم عظیم، تعلیم جدید پر اقبال کی نکتہ چینی جیسے ذیلی عنوانات کے تحت تفصیلی گفتگو کرتے ہیں: مغربی تعلیم کے تئیں اقبال کا جو رویہ تھا مولانا علی میاں نے اسے سراہتے ہوئے قابلِ تقلید تسلیم کیا ہے۔

''نقوشِ اقبال'' میں جن موضوعات کو احاطۂ تحریر میں لایا گیا ہے ان میں ''اقبال کا نظریۂ علم وفن''، ''اقبال اور فنونِ لطیفہ''، ''انسان کامل'' اقبال کی نگاہ میں''، ''مرد مومن کا مقام''، ''ابلیس کی مجلس شوریٰ''، ''اقبال کا پیغام ـــــ اسلامیہ کے نام''، ''مسجد قرطبہ''، ''ذوق وشوق''، ''اقبال اور مسئلہ فلسطین''، ''مسافر غربی وافغانستان''، ''طارق کی دعاء''، ''ساقی نامہ''، ''ابوجہل کی نوحہ گری''، ''جاہلیت کی بازگشت''، ''ایک لمحہ جمال الدین افغانی کے ساتھ''، ''اقبال دردولت پر''، ''شکوہ اور مناجات''، ''اقبال کے کلام میں تاریخی حقائق واشارات''، ''اقبال قومیت اور وطنیت''، ''عورت اقبال کے کلام میں''، ''شعروادب کو نیا رخ دینے میں اقبال کا تاریخی کردار'' شامل ہیں۔ان موضوعات میں ''انسان کامل اقبال کی نگاہ میں'' بہت ہی اہم مضمون ہے۔موضوع کی مناسبت سے مولانا علی میاں نے سیر حاصل بحث کی ہے۔اقبال کو مرد مومن کے تصور

کی کلید رسول عربی کی ذات ہی میں ملتی ہے۔ انہوں نے رسول کریم کی ذات کو واحد مثالی شخصیت کے طور پر تقریباً انہیں صفات کے ساتھ پیش کیا ہے جو مرد مومن کے تشکیلی عناصر بن جاتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک صالح انقلاب ہمیشہ مرد مومن کا مرہون منت رہا ہے اور وہی اس کا سرچشمہ ہے۔ لکھتے ہیں:

''اقبال کے اس مرد مومن اور ''مسلم مثالی'' کو اس کے ایمان کی قوت اور یقین کی ناقابل تسخیر طاقت دنیا کے ان سارے انسانوں سے جو شک و ریب میں مبتلا ہیں ممتاز کر دیتی ہے اسی طرح وہ بزدل انسانوں کے مقابلہ میں اپنی شجاعت و مردانگی اور روحانی قوت سے ممتاز ہے۔ ایک مسلم کی توحید خالص اسے بندۂ انسان اور بندۂ مال وزر سے علیحدہ کر دیتی ہے۔ اس کی آفاقیت وانسانیت و وطن پرستی اور رنگ ونسل کے امتیاز کی جڑ کاٹ دیتی ہے۔۔۔۔۔۔''104

اب میں جستہ جستہ مولانا علی میاں کے مضامین کے تراشے نقل کرنا چاہوں گا جن میں اُنہوں نے اقبال کے افکار ونظریات نیز ان کی نظموں کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے:

مولانا علی میاں کے نزدیک اقبال کا سوز دروں ہی ان کا نظریۂ فن ہے۔ لکھتے ہیں:

'' شاعری کی اس آتش نوائی اور مغنی کی ناہید نفسی کا کیا فائدہ جو اپنے ماحول کو نہ گرما سکے اور نہ کسی دل تک راہ پا سکے۔ نسیم صبح اور بادصبا اگر چمن کے لئے بہار نہ لائیں تو ان کی مسیحا نفسی کس کام کی'' ص:84

اقبال کی نظم ''مسجد قرطبہ'' پر تبصرہ کرتے ہوئے اس نظم کو اقبال کی ہشت پہلو شخصیت کا آئینہ دار قرار دیتے ہیں:۔ چند فقروں میں مسجدِ قرطبہ کی روح کو سمیٹ لیا ہے یقیناً قابل تحسین ہے:۔

''اقبال کا نظریۂ حیات وکائنات ان کا فلسفۂ خودی، مرد مومن کا تخیل، ایمان

اور عشق کے بارے میں واضح تصورات، ان کا فلسفہ خودی،، ان کا نظریہ شعرو
ادب، فنونِ لطیفہ کے بارے میں ان کا طرزِ عمل، زندگی کے تخلیقی اور تحریکی
عناصر اور ان کے علاوہ بہت سے واضح نظریات اس نظم میں آ گئے ہیں اور ہم
کہہ سکتے ہیں کہ ''مسجد قرطبہ'' کے آئینے میں ہم اقبال کی ہشت پہلو شخصیت
کے خدوخال دیکھ سکتے ہیں اور ان سے مل سکتے ہیں۔''ص: 164

اقبال کی نظم ''ذوق وشوق'' کا تجزیہ جس شگفتہ اور عالمانہ اسلوب میں کیا ہے، اس میں حسن و جمال بھی ہے اور سوز دروں بھی جسے ہم آتشِ نوالبجہ سے موسوم کرسکتے ہیں، اس نظم کو ایک شعر

میں کہ مری غزل میں ہے، آتشِ رفتہ کا سراغ
مری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

مولانا علی میاں اس شعر کا فکری وفنی تجزیہ کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں:۔

''اپنی غزل کو'' آتش رفتہ کا سراغ'' اپنی سرگزشت کو کھوئے ہوؤں کی
جستجو'' اور اپنی موج نفس کو نشوونمائے آرزو کہہ کر اقبال نے اپنی
کلاسیکیت، رومانیت، اپنی مشرقیت واسلامیت اپنے نظریہ فن کی
روحانیت اور فلسفۂ خودی کی طرف بھی بلیغ انداز میں اشارہ کر دیا۔
اقبال کارنامہ ملت اسلامیہ اور جمعیت انسانی کے دل میں نشوونمائے
آرزو کے سوا اور کیا قرار دیا جاسکتا ہے۔''ص:172

''ساقی نامہ'' اقبال کی مشہور نظم ہے۔ یہ مثنوی کی ہیئت میں ہے جس میں حسن وعشق کی کوئی داستان نہیں بلکہ زندگی کی بیداری کا نغمہ ہے جس میں شاعر مشرق کا شاعرانہ اسلوب کمال ہنرمندی کے ساتھ اُجاگر ہے۔ مولانا علی میاں لکھتے ہیں:

''ساقی نامہ'' اقبال کی منتخب نظموں میں شمار ہوتا ہے۔ خیالات وافکار کی
پختگی اور قطعیت اس میں نمایاں ہے، ادبی اور فنی لحاظ سے بھی ایک منفرد

شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ شاید اردو میں پہلا ''ساقی نامہ'' ہے جس میں اس روایت کی بنیاد ڈالی گئی ہے۔۔۔۔۔۔اقبال نے مثنوی میں قصیدہ اور غزل دونوں کی روح بھی برقرار رکھی ہے اور مثنوی کو سیدھی اور سپاٹ ہونے سے بچا لیا ہے۔ الفاظ کی روانی، خیالات کی جولانی اور سیلان شعور کی جو کیفیت ہے وہ اقبال کا ہی حصہ ہے۔'' ص:174

مولانا علی میاں نے دمشق ریڈیو اسٹیشن سے 1956ء میں ایک تقریر ''اقبال فی مدینۃ الرسول'' کے عنوان سے کی تھی۔ اس کا اردو ترجمہ ''نقوش اقبال'' میں ''اقبال در دولت'' کے عونان سے شامل ہے۔ اس مضمون کا پسِ منظر بیان کرتے ہوئے مولانا علی میاں یوں بیان کرتے ہیں:۔

''اقبال کی پوری زندگی عشق رسولؐ اور یاد مدینہ سے معمور بھی۔ ان کا زندہ و جاوید کلام ان دونوں کے تذکرے سے بھرا ہوا ہے لیکن زندگی کے آخری ایام میں یہ پیمانۂ عشق اس طرح لبریز ہوا کہ مدینہ کا نام آتے ہی اشک محبت بے ساختہ جاری ہو جاتے۔ وہ اپنے اس کمزور جسم کے ساتھ یقیناً مدینۃ الرسول میں حاضر نہ ہو سکے لیکن اپنے مشتاق اور بیتاب دل و نیز اپنی قوتِ تخیل اور زورِ کلام کے ساتھ اُنہوں نے حجاز کی وجد انگیز فضا میں بار بار پرواز کی اور ان کا طائرِ فکر ہمیشہ اسی آشیانے یا آستانے پر منڈلاتا رہا'' ص:215

''نقوشِ اقبال'' میں جتنے مضامین شامل ہیں ان کے مطالعے سے مولانا علی میاں کا اقبالؔ کے تئیں خلوص و عقیدت کا اندازہ ہوتا ہے۔ تمام موضوعات کا جائزہ اقبال کا اسلامی افکار کے تناظر میں پیش کیا گیا ہے جو صالح اور تعمیری تنقید کا اعلیٰ نمونہ ہے۔

❀❀❀

IQBAL AUR MASHREQUI MOFAKKERIN

BY

PROF. MANZAR HUSSAIN

نام	:	منظر حسین
والد کا نام	:	جناب ابوالکلام خاں (مرحوم)
جائے پیدائش	:	کلیر (KALER) ضلع اروَل (بہار)
تاریخ پیدائش	:	5 جنوری 1958
پیشہ	:	پروفیسر و سابق صدر شعبہ اردو، رانچی یونیورسٹی رانچی ڈائرکٹر۔ مولانا آزاد ریسرچ سینٹر، رانچی یونیورسٹی
سکونت	:	پروفیسر منظر حسین والی گلی، کھکسی ٹولہ (Khaksi Tola) مین روڈ پنڈاگ (Pundag) رانچی۔ 834004
رابطہ	:	+91-8210470292, 9835192717
ای میل	:	drmanzerhussain@gmail.com

EDUCATIONAL PUBLISHING HOUSE
New Delhi , INDIA